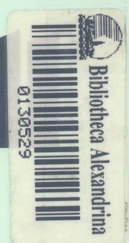
خيرالله سعيد

النظام الداخلي لحركة اخوان الصفاء



خير الله سعيد

النظام الداخلي لحركة اخوان الصفاء



دار كنعان
للدراسات والنشر
دمشق - ص.ب (٤٤٣) - هاتف (٢٣٠١٩١)

عدد النسخ (٢٠٠٠)

الطبعة الأولى - ١٩٩٢

تقديم

بقلم هادي العلوي

شغلت الحركة الاسماعيلية العالم الاسلامي ردحاً مديداً من الزمن استغرق لقرون الثالث والرابع والخامس والسادس وشطراً من السابع. وهي شعبة من الشيعة موسومة بالغلو لما كانت عليه من تقديس للائمة يصل إلى مرتبة التأليه. فالامام عند الاسماعيلية هو نهاية سلسلة كونية تبدأ بالعقل الاول وتنقطع عنده لتضفي عليه صفة الكائن الدوار في حركة الكون السرمدية. والغلو عند الاسماعيلية هو أيضاً تطرفها في المقاومة التي أخذت عند الاثني عشرية خطاً سلمياً، بينما واصلت الاسماعيلية نهج الامام الاول القائم على تحكيم السيف في العلاقة مع الظالمين. وقد طور الاسماعيلية مقولات الشيعة على خط الغلو وانتهوا إلى مرحلة نسخ الشريعة المحمدية بشريعة الناطق السابع محمد بن اسماعيل. وباستنادهم إلى نقيضي الظاهر والباطن تصرفوا في مواد الشريعة بطريقة جديدة تكرس من جهتها بعض مقتضيات التطور الاجتماعي الذي ترتب على نمو القوى المنتجة الاسلامية، وازدهار الاقتصاد النقدي المديني مع ما رافق ذلك من احتدام الصراع بين فئات وطبقات المجتمع الاسلامي. ولقد قلت سابقاً لو أن المجتمع الاسلامي واصل تطوره تحت هذا الشرط لكان المذهب الاسماعيلي هو السائد الان وليس المذهب السني الذي كرس بسيطرته الساحقة واقع الانتكاسة.

التي منيت بها الحضارة الاسلامية إذ عجزت عن الارتقاء إلى طبقة أعلى في حركتها الصاعدة طوال القرون التي استغرقها عصر الازدهار.

مرت الاسماعيلية بعدة مراحل كانت عاصفة في جملتها. مرحلة تنظيماتها السرية التي غطت معظم انحاء العالم الاسلامي بشبكتها المعقدة، الغاية في الاتقان والكتمان والتي تدل بحد ذاتها على المستوى العالي لقيادة الدعوة وكفاءتها التنظيمية، ثم تأسيس الدولة في شمال افريقيا ومصر مع الاستمرار في التنظيم السري خارج نطاق الدولة. ثم مرحلة القلاع الحصينة المعزولة التي شاطرت الخلافة العباسية وسلاطين الطوائف في ادارة أحداث عصرها. وقد لقيت هذه القلاع نفس المصير الذي لقيه غرماؤها هؤلاء وهو الاكتساح المغولي الذي أجهز على الحضارة الاسلامية في عموم المشرق. وعندئذ هدأت عاصفة الاسماعيلية واستقرت بقاياها في شكل طوائف غير كبيرة موزعة على بلاد الشام واليمن والهند واسيا الوسطى.

أسس الاسماعيلية لمرحلة التجاوز المنشودة في مجتمع كابد مخاض تطور لم يكتمل. واقترن بهم الكثير من الفكر التنويري اللاشرعي، ولو أنهم لم يكونوا مصدره الوحيد خلافاً لما ظنه بندلي جوزي. فالتنوير الاسلامي بدأ من القرن الاول وعلى يد الرواد الاوائل لعلم الكلام في الاوان الاموي. ومر بالعديد من زنادقة الاسلام قبل أن تظهر بعض مقولاته لدى الاسماعيلية. ولهذه الحركة العظيمة دورها الثقافي العظيم متمثلاً في عدد من الظواهر البارزة وفي طليعتها (حركة اخوان الصفاء) وهي حركة اسماعيلية وفقاً لافضل الترجيحات مارست نشاطها في حقل الفكر وانتجت أكبر موسوعة علمية في العصر الاسلامي بل وفي العصور الاسلامية كلها (رسائل اخوان الصفاء).

وكانت حركة ثقافية هادفة، فلم تقتصر على العمل الاكاديمي الصرف وإنما وجهته لاغراض تبدو متماشية مع أغراض الدعوة التي يفترض انها تنتمي اليها. ولاجل ذلك كانت سريتها التي تعزز بدورها رأي من يقول بانتمائها إلى الاسماعيلية. فالعمل الثقافي الذي تضمنته الموسوعة لم يكن ليستدعي السرية لولا هذا الارتباط الذي أعطى محتويات الموسوعة صفة الفكر المناضل المضطر إلى التستر.

كأي مفصل هام في تاريخ الاسلام حظيت الاسماعيلية باهتمام المؤرخين المعاصرين، وتزايد هذا الاهتمام مع تطور مناهج البحث العلمي في التاريخ لا سيما المنهج المادي الذي استطاع أن ينفذ إلى الاسس الاجتماعية للحركة ويفسرها في ضوء الصراع الطبقي الذي احتدم في عصرها. وقد ظهرت الان دراسات جدية تناولت تاريخ الدعوة واشخاصها ونجاحاتها في بناء الدولة الفاطمية وفي اقامة المجتمع القرمطي شرقي الجزيرة العربية. كما حظيت الدولة الفاطمية بدراسات تناولتها من

وجوهها المختلفة وسعت لتقييم انجازاتها في مصر بوجه خاص. ونشر في هذه الاثناء كثيـر من المصـادر الاسمـاعيليـة الاصيلة التي تلقي الضوء على المنظومة الفكرية والسياسية للدعوة.

وضمن هذا الاهتمام يسعى الجيل الجديد من الكتاب الشباب أن يتعاملوا مع هذه المسألة من منطلقاتهم الخاصة بهم مدفوعين باغراء الجديد في الحركة الاسماعيلية وما تميزت به من روح المغامرة على الاصعدة الشتى. ومن هؤلاء الكاتب خير الله رشك سعيد، شاب عراقي يعيش في المنفى بعيداً عن أهله. وعلى الرغم من حياة التشرد التي يعيشها فقد وجد متسعاً في نفسه للمتابعة فأكب على قراءة كل ما يقع بين يديه من مصادر وكتب كلاسيكية وأبحاث حديثة مظهراً في هذا المجال من التكريس ما يعوز الكثير من كتابنا الذين يستقون ثقافتهم من الصحف والمجلات. خير الله سعيد يصدُر عن اخلاص نادر في التعاطي مع الثقافة التي كرس لها معظم وقته الفائض عما تستلزمه ضرورات معيشة بسيطة لا مكان فيها لحاجات الشباب وزهوهم وهو في ذلك يقترب من أن يشكل حالة رهينة تجد في المكتبات ما يلبي حاجتها الروحية بعيداً عن هوامش الحياة اليومية. وهو إذ يغامر باقتحام ميدان الدراسات الاسماعيلية انما يعبر عن طموح المثقف النزيه المحب لميدانه الخاص به. ولا بد للطامح المغامر من الوصول ولو بعد عثرات سيتعين عليه اجتيازها قبل أن يصل. واصل في هذا كله طموح الشباب وصبرهم على مكابدة التعرف وهو ما يتحلى به الكاتب خير الله كما عرفته عن كثب واعياً لمسؤولية من يتصدى لهذه المهمة ومنفقاً فيها ما تستوجبه من طاقة. واني لواثق أنه سيحقق ما يتوق إلى تحقيقه بفضل هذا الاخلاص.

الباب الأول

عصر إخوان الصفاء

الفصل الأول

تاريخ ظهورهم

ليس هناك من يجزم برأي قاطع يحدد فيه بدقة ظهور إخوان الصفاء ، فالآراء متعددة في هذا الجانب ، فالدكتور طه حسين يعتبر ظهورهم في منتصف القرن الرابع الهجري[1] فيما يشير الدسوقي الى انه « لم نسمع بإخوان الصفاء ، ورسائلهم قبل سنة ٣٣٤هـ[2] ، ويستعرض حجّاب ثلاثة اتجاهات ، الأول يميل إلى ان أكثر الباحثين يعتقدون بظهور « جماعة إخوان الصفاء في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي[3] ، وأصحاب هذا الرأي يستندون إلى أكثر من معطٍ تاريخي، فمنهم من يعزو ذلك إلى ضعف الخلافة العباسية في هذا القرن ، حيث لم يبق للعباسيين إلاّ بعض نفوذ، فيما يطيف ببغداد ، أو في توزيع الألقاب على أصحاب السلطة الفعلية[4] ومنهم من يرى إن انتشار الفلسفة اليونانية انتشاراً واسعاً وكثرة الفرق الاسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج التي حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل ، مما ترتب على ضرورة ظهور مذهب يجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، فظهرت الرسائل » وهي تجمع بين دفتيها بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر[5] ، فيما يرى آخرون من نفس الاتجاه بأن للصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية والمذهبية أثراً في ظهور « إخوان الصفاء » ومذهبهم المستوحى من كافة الأديان والمذاهب والنِحل[6] .

فيما استند البعض الآخر إلى تسامح الدولة البويهية (٣٣٤ — ٣٧٦هـ) كشيعة فرس وتساهلهم إزاء الفكر الشيعي[٧] فيما راحت بعض المصادر الأخرى تنتظم بهذا الاتجاه مؤيدة ماذهبت إليه من أنهم ظهروا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (٣٧٣ هـ/ ٩٨٣ م)[٨] ومن الأوائل الذين اعتقدوا هذا الاعتقاد جمال الدين القفطي في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» حيث يورد نص الحوار الدائر بين أبي حيان التوحيدي وصمصام الدولة بصدد زيد بن رفاعة » ويحدد سنة (٣٧٣ هـ)[٩] وهو مانقله عنه البيهقي بصدد أسماء مؤلفي رسائل إخوان الصفاء[١٠]وكلاهما أخذ الحديث من أبي حيان التوحيدي[١١] أما أصحاب **الاتجاه الثاني**: فيلجؤون إلى نصوص وردت في « رسائل إخوان الصفاء » أنفسهم وعلى رأس هذا الاتجاه «كازانوفا» ، الذي يذهب إلى عملية طلسمية يفك بها رموز بعض الرسائل ، مشيراً إلى أن تاريخ ١٩/نوفمبر/١٠٤٧م الموافق ٢٦/ جمادى الأولى/٤٣٩هـ وهو تاريخ إنتصار مرتقب للفاطميين، الذين ينتمي إليهم إخوان الصفاء بالعقيدة المذهبية، معتمداً في ذلك الاستنتاج على ورود نص في الرسائل يشير إلى استئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد يكون « بانتقال القرار من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام » ويعتمد على نص آخر من الرسائل يقول « ومن الشيعة من يقول إن الإمام المنتظر مختفٍ من خوف المخالفين ، كلاً بل هو ظاهر بين ظهرانيهم ، يعرفهم وهم لهم منكرون » وعلى ضوء هذا النص ، يستنتج « كازانوفا » إن كلمة « ظاهر » ماهي إلاّ إشارة خفية للخليفة الفاطمي « الظاهر لإعزاز دين الله » الذي حكم بين ٤١١ — ٤٢٧هـ بعد الحاكم بأمر الله ، ثم يستخلص بأن كتابة الرسائل لابد وأن تكون قد وقعت بين ٤١٨ — ٤٢٧هـ[١٢]والحقيقة التأريخية لاتمت إلى هذا الطرح بصلة ، **والاتجاه الثالث** ، يرى أصحابه أن جماعة إخوان الصفاء يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث ، مؤكدين بنفس الوقت عائدية إنتسابهم إلى الحركة الاسماعيلية ، وقدمهم بالانتساب اليها ، وعراقة أصلهم بمعرفة أصولها وتعاليمها واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية ورسالتها[١٣]وهم يستندون إلى وثائق اسماعيلية حديثة الاكتشاف فقد جاء في بعض المخطوطات الاسماعيلية « إن الرسائل وضعت بمعرفة أحد أئمة الأسماعيلية المستورين ، أو بعض دعاته أو حدوده الأربعة « الحرم » وذلك في عهد الخليفة المأمون (١٩٧ — ٢٠٨هـ)[١٤]فيما يذكر عارف تامر » بأن الداعي القرمطي عبدان: يذكر بأن الامام أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق هو مؤلف « رسائل إخوان الصفاء »[١٥]أي أن أصحاب هذا الاتجاه أرادوا التدليل على إن الجماعة » قد ظهروا في عهد الخليفة المأمون . ولو صح ذلك ..كما يقول حجاب لكان قد ورد ذكرها بداهة في كتب المؤرخين ، وكتّاب الفرق الاسلامية الذين سبقوا أبا حيان التوحيدي ، كابن النديم مثلاً[١٦]ومن ثم يرى د. حجّاب إن جماعة الاخوان ورسائلهم ظهرت وتطورت خلال القرن الثالث الهجري وإن بدأت قبله بقليل[١٧].

وعندي إن الرسائل كانت قد ظهرت بعد تطور الحركة السياسية الاسماعيلية بحيث إن وجودها على الساحة أصبح له تأثير مما دعا « إخوان الصفاء » إلى أن يذيعوا رسائلهم بين الناس في مستهل القرن الرابع الهجري ، ففي ترجمة « ابن سينا » لدى البيهقي ، إن ابن سينا كان يتأمل مع أبيه رسائل إخوان

الصفاء وهو ابن عشر سنين وكانت ولادته في ٣٧٠هـ وهذا يعني أنه فلسفة إخوان الصفاء مرت بنضوج فكري ، ربما يكون قد تمَّ تحت الوضع السياسي ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان إخوان الصفاء قد اطلعوا في بواكير حياتهم على الفلسفة اليونانية ، أي أنهم قرؤوها مترجمة ، وهذا الإشكال يعيدنا إلى تاريخ تطور الترجمة ونقل العلوم ، ثم أنهم ذو معرفة دقيقة بالفلسفات المعاصرة والسابقة لهم ، لاسيما الشيعة والمعتزلة ومذهبهم الذي اعتنقه المأمون ، وأصبح فكر الدولة السائد ، « والرسائل » تكشف هذه المواقف في أكثر من مكان[١٨] ثم أن تطور الحالة العقلية لأهل العصر وظهور مختلف التيارات الفكرية في بدايات القرن الرابع الهجري ، الأمر الذي يؤكد تطور حالة العصر ، وإن مجرد الاشارة الى وجود ظاهرة لايتضمن تحديد تاريخ ، وإشارة « أبو حيان التوحيدي » كانت تؤكد وجود الظاهرة ، حيث أنه ذكرهم ، ولكنه لم يقل أنهم ظهروا بزمانه ، الأمر الذي يؤكد أنهم ظهروا قبل أوانه وهذه الظاهرة تشير بوجودها إلى وجود أكثر من ثقافة ، يونانية ، فارسية إسلامية ، عربية ، كانت تعلن عن وجودها ، فحركة الاعتزال سبقت حتى العصر العباسي ، إضافة إلى وجود الحركات والتنظيمات السرية في الاسلام قبل وبعد الدولة العباسية ، فالقرن الثالث الهجري ، كان محطاً لأغلب هذه الألوان من الثقافات إضافة إلى نشاط حركة الترجمة فيه ، مما ساعد الفرق الاسلامية على أن تدعم تياراتهم الفكرية بالفلسفة اليونانية الوافدة إليهم[١٩] ومن ينظر بعين ثاقبة إلى القرنين الأول والثاني الهجريين ، يرى كثرة وتعدد الفرق والأحزاب السياسية فمنذ أن ظهرت (السبئية) على مسرح التاريخ الاسلامي والفرق والكتل تتعاقب ، كل يبث تعاليمه ويجرب حظه في المعترك الديني السياسي[٢٠] والحركات السياسية الناشطة لابد وأن تجد لفكرها أرضية جماهيرية من خلال اديولوجية مميّزة تعبر عن قاعدتها وجمهورها .

وبهذا كانت « رسائل إخوان الصفاء » هي الفلسفة السياسية لحركة إسلامية متميزة ، استطاعت أن تترك بصماتها على التاريخ الإسلامي بدءاً من القرن الثالث الهجري ، والقرون الثلاثة التي تلته[٢١].

* * *

هوامش الفصل الأول

١ ــ مقدمته لرسائل إخوان الصفاء ص٩ الطبعة المصرية

٢ ــ د . عمر الدسوقي ــ إخوان الصفاء ص٦٨ ــ ويتفق حسين مروة مع هذا الطرح كونهم ظهروا في قرن ٤هـ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٦٣ ــ ط٢

٣ ــ انظر كتابة القيّم ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ص٣٣

٤ ــ د. جبور عبد النور / إخوان الصفاء / ويندرج معه في هذا الاتجاه كل من د. محمد البهي ــ د. جميل صليبا

٥ ــ جميل صليبا ــ اخوان الصفا ص٤٥٤ ــ ٤٥٥ ودي بور ــ تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ ترجمة ــ عبد الهادي أبو ريدة ص١١١ ــ ١١٤

٦ ــ د. عمر فروخ ــ تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ص٢٩٣

٧ ــ كمال اليازجي وإنطون غطاس كرم / اعلام الفلسفة العربية بيروت ط١ ص٤٨٢ ــ وانظر د حجاب / المرجع السابق ص٣٥

٨ــ دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٥٢٧ ــ طبعة ١٩٣٣ ــ نقلها محمد ثابت أفندي ــ أحمد الشنتاوي ابراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس .

٩ــ القفطي ــ أخبار العلماء بأخبار الحكماء / ص٥٨ ــ ٥٩

١٠ــ البيهقي ــ تاريخ حكماء الإسلام / نشرة محمد كرد علي ــ ١٩٤٦ ــ ص٣٥ ــ ٣٦

١١ــ أبو حيان التوحيدي ــ الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٥ ــ ٧ ، ويرى د. عارف تامر بأن حديث ــ التوحيدي ــ لايصح أن يكون مصدراً يوصل الى الأهداف التي يقصدها العلماء ــ انظر كتابه (حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء) ص٦ وانظر كذلك د. حجاب / ص٤٠

١٢ــ انظر مناقشة د. محمد فريد حجاب ، لهذه الآراء في كتابه الآنف الذكر ــ ص٤٢ ــ ص٤٤

١٣ــ ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه الدكتور عارف تامر والدكتور علي سامي النشار ، انظر رأي الأول في كتابه « حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء ــ مرجع سابق ص٧ ــ ٨ والثاني في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الثاني ص٣٩١ ــ ٣٩٨ ط٤

١٤ــ د. علي سامي النشار / المرجع السابق ٢/ ٣٩١ ــ ٣٩٢

١٥ــ انظر كتاب شجرة اليقين ــ للداعي القرمطي عبدان. تحقيق عارف تامر ــ المقدمة ص٧ ط١

١٦ــ د. محمد فريد حجاب ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ص٤٥

١٧ــ د. محمد فريد حجاب ــ المصدر السابق ــ ص٤٦

١٨ــ سوف نتطرق لها في مكان آخر .

١٩ــ د. محمد فريد حجاب / المرجع السابق ص٣٨ ــ ٣٩

٢٠ــ د. فاروق عمر ــ العباسيون الأوائل ــ ص٢٩٣

٢١ــ سنتطرق في بحث خاص الى الحركات الإسلامية الأخرى التي تغذت بمناهجها الفكرية من « رسائل إخوان الصفاء »

الفصل الثاني

إخوان الصفاء
والحالة العلمية لعصرهم

في مستهل حديثنا السابق ، تطرقنا إلى الحقبة التي ظهر فيها إخوان الصفاء ورسائلهم وقلنا إنها القرن الثالث الهجري ، وبداياته تحديداً ، فهذا العصر يموج بمختلف التيارات الفكرية ، وشهد القرن الثالث ضعف الخلافة العباسية ، فقد ودع هؤلاء عصرهم الذهبي بدمعة وغصة، إلى حيث لابعث له ، وقد ماد بهم العرش تحت ثقل الضغط التركي ، ونفوذ الخدم ، وثورات العلويين، ودسائس الأعاجم ، وانتفاض العُمال والولاة ، وعصفت به الفتن ، وتقاذفته الأهواء ، فخبا بريق الصولجان ، وتداعى صرح الدولة[1]، وعلى هذا يكون تنفس الحركات السياسية ذا نفس ملحوظ وحضور ظاهر، فضعف الخلافة وفقدان مركزيتها على الأطراف يجعل مبدأ الرقابة أضعف بكثير على تلك الحركات الفكرية والسياسية ، فقد تنفست الفرق ، وزال كابوس الاضطهاد بعض الشيء ، لاسيا بعد استيلاء البويهيين على بغداد عام ٣٣٤ /٩٤٥م وقد انتهز الشيعة ، تلك الأوضاع، وتحركوا في مختلف تخوم الخلافة العباسية ، فرغم ماأصابهم في العصر العباسي الأول من ضربات وهزائم إلاّ أن مبادئهم بقيت حيّة وإزداد انتشارها على مر الأيام ، إذا كانت قدسيتهم في نظر الجمهور تزداد بازدياد اضطهادهم ، حتى أن إنقسامهم إلى ثلاث فرق كبرى إمامية ، وزيدية وإسماعيلية / عامل في زيادة نشاطهم[2] .

وإزاء هذه التطورات ، تنافست الدويلات في استمالة أهل الفكر ، وإنشاء المدارس ، وفتحت الأكف للبذل في كل بلاط ، غيرةً ، وتنافساً ، وحفاظاً على الهيبة ، وانغماساً في البذخ ، فازدهرت العلوم والآداب وخاصة في مصر وسوريا وبغداد ، واتسع العمران[3] .

وقد أجمع المؤرخون على أن العصر العباسي الثالث هو عصر الفلسفة الإسلامية الذهبي في الشرق نظراً لما تمتع به من دلالة على أن العلوم المترجمة ، وخاصة الفلسفة ، امتزجت فيها بأفكار العرب ، فتشربتها اذهانهم ، وجرت بتدوينها أقلامهم مناقشةً وتصنيفاً ، فصارت جزءاً من التفكير السائد ، أعلى منارها الرازي والبيروني وابن سينا ، وبثّ أنوارها جمعية إخوان الصفاء ، فعمّ تأثيرها الممالك الإسلامية قاطبة ومنحت منحاً جديداً في بلاد الأندلس ، وقد ظهرت على تفكير العصر مسحة فلسفية لم تقتصر على فئة دون غيرها من أبنائه[5] .

وقد برزت اعلام بهذا القرن لايمكن لأي باحث أن يتخطاها ، دون أن يقف عندها ملياً ، ويكفي للمتتبع أن يقف مع أبي العلاء المعري[6] هذا الرجل المتمرد على حالة العصر التي هو فيها ، والذي استطاع أن ينتقد جهاراً ، وأرجع إلى الأديان أسباب العداوات[7] وهذا معناه ، إن رجالات الفكر كانوا يتلمسون ظواهر تناقضات المجتمع فيتصدون لها ، مما يوسع دائرة الأحتجاج ، وبنفس الوقت يدعون عامة الناس الى التفكير بما ينالون من سطوة السلطان «الخلافة» ، فمثقفين كأبي العلاء الذي كان يركن الى العقل في كل المسائل ويؤمن به ويتخذه إماماً (أي العقل)[7] لاشك إنه كان نقطة ارتكاز جريئة وعلماً يشار اليه في التحدي ضد « سلاطين الشريعة » مما جعل الباب مفتوحاً أمام لآخرين للتفكير بمجريات الأمور ، لاسيما الذين تبعوه في المنهج والتفكير الحر[8] وهو أساس يمكن أن يستند إليه ، للعصور اللاحقة .

ومن الذين برزوا في هذا العصر ، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا المكنى بأبي علي ، والملقب بالشيخ الرئيس /٣٧٠ ــ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ــ ١٠٣٧م هذا الذي ظل كتابه « القانون » مرجعاً للأوربيين في جامعاتهم الطبية إلى عهد قريب /أواخر القرن السابع عشر وإن فلسفته هي أول ماعرفت في أوربا من ترجمات ، ومهدت السبيل أمام فلسفة إبن رشد[9] كما إن هذا العصر لهرت فيه / كما أسلفنا / جمعية إخوان الصفاء ، الفلسفية .

إن هذه الأسس مهدت لتطور فكري ــ حضاري سياسي تجلت أبعاده بشكل واضح في مطلع القرن الرابع الهجري ، والذي كان أشد العصور إظهاراً للتناقضات الطبقية والسياسية والفكرية .

فلقد كانت الخاصة تمثل على مداه /حكاماً ووزراء/ فقد تجلببت هذه الفئة برداء الأرستقراطية في ظل الخلفاء الضعاف ، فكانوا بين الاستيزار والثراء ، والمصادرة والقتل ، حتى غدا الوزير قاب قوسين أو أدنى من الموت وهو في قمة الحكم . أما العامة ، فكانت تمثل الناس أصحاب المصالح الحقيقية في المجتمع[10].

في هذه الفترة ، يرسم أمامنا أبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ /١٠٢٣م) في كتاب « المقابسات » ماكانت تعج به بغداد من بحوث في الفلسفة الالهية والطبيعية ، ومن تناول كل مسألة ، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية نفسية[11]، والنفس الفلسفي يلحظ طاغياً على موضوعات التوحيدي في المقابسات، فالنفس والعقل والزمان والمكان، العلوي والسفلي، الخليقة، الميعاد، الملذة والجوهر النقطة ، العناصر ، علاقة النحو العربي بالمنطق اليوناني ، وغير ذلك من المواضيع كالخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والصداقة والصديق[12] .

وهؤلاء الذين تقابسوا في المقابسات « جمعت بينهم كلمة العلم والحكمة ، وهم من مختلف المشارب ، والملل ، ففيهم المجوسي ، والصابي ، واليعقوبي ، والنسطوري ، والملحد ، والمعتزلي ، والشافعي ، والشيعي ، واليهودي ، والمانوي[١٣]، وهنا نلاحظ سمة ذات دلالة حضارية ، فهذه الألفة والسماحة ، وذاك المناخ العلمي الذي برزت فيه جواهر ممثلة لعقلية علماء من طراز خاص ، حيث نجد بين هؤلاء العلماء مختصين من كل صنف ، ففيهم الفلاسفة ، والأطباء ن والرياضيون ، والفلكيون ، والمؤرخون والشعراء والأدباء ، وأرباب الجدل ، وفدوا جميعهم من أنحاء العا لم الإسلامي ، شوقاً للمعرفة وسيعاً وراء العِلم في بغداد[١٤]».

ورجال بغداد /القرن الرابع الهجري/ هم الشخصيات العلمية التي تركت بصماتها شاخصة حتى اليوم ، على صفحات التاريخ العلمي والأدبي الإسلامي ، وهم الماثلون دوماً في ثنايا « المقابسات » وهؤلاء كانوا رُكناً أساسياً في نهضة ذلك العصر العلمية ، ولابأس هنا من ذكر أسمائهم .

١ ــ **أبو سليمان السجستاني** /محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي المتوفى سنة ٣٥٧هـ/٩٨٥م عالم في الحكمة والفلسفة ، والمنطق ، كان مجلسه ، عامراً فخماً ، مليئاً بمختلف اشكال النشاط العلمي ، كان أبو حيان التوحيدي يسمّي هذا المجلس ــ مجلس الأنس/ وكان السجستاني شيخ الفلسفة والمنطق في ق٤ هـ ــ تتلمذ على يد يحيى بن عدي ، وأبي بشرمتي بن يونس القنائي ، أشهر مؤلفاته ، كتابه « صوان الحكمة » الذي ضمّنه معرفته الدقيقة بالفلسفة القديمة[١٥].

يقول « دي بور » لم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، وأشتهر من بين تلاميذه يحيى بن عدي ، وهو نصراني ، يعقوبي ، مترجم كتب أرسطو طاليس ، ولأبي زكريا ــ يقصد يحيى بن عدي ــ تلميذ أشهر منه ذكراً هو ، أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني ، الذي التفّ حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي .

٢ ــ **يحيى بن عدي** « ٢٨٠ ــ ٣٦٤هـ/ ٨٩٤ ــ ٩٧٥م » أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا ، الفيلسوف الأخلاقي المشهور ، والحكيم الذي انتهت إليه رئاسة المناطقة في بغداد ، قرأ على الفارابي وأبي بشرمتي بن يونس القنائي ، نقل إلى العربية عدداً من الكتب اليونانية عن السريانية ، له مؤلفات كثيرة ، أشهرها كتابه « تهذيب الأخلاق »[١٦].

٣ــ إبن السمح المتوفى سنة ٤١٨هـ/١٠٢٧م (أبو علي الحسن بن السمح البغدادي المنطقي ، كتب في الفلسفة والعلوم ، وتميزت إنجازاته بالمنظور الذي درسه على يحيى بن عدي ، كذلك له تعليقات على كتاب (الطبيعة لأرسطو) ويعتبر من أفاضل المشتغلين بالفلسفة والمنطق في مدرسة بغداد خلال النصف الثاني من القرن الرابع الهجري[١٧].

٤ ــ **أبو اسحق الصابي** « ٣١٣ــ ٣٨٤هـ/ ٩٢٥ــ ٩٩٤م/ » إبراهيم بن هلال بن إبراهيم بن زهرون ، الحرّاني ، الصابي » كان نابغة عصره في الأدب ، دعي بالكاتب لأنه تقلّد (دواوين الرسائل) « للمطيع ، ولمعز الدولة سجنه عضد الدولة ، وصادر أمواله نكاية ، ثم أطلقه صمصام الدولة ، له رسائل الصابي » وشعر وكتب أخرى بين مفقود ومخطوط[١٨].

٥ ــ **البَديهي** « المتوفى سنة ٣٨٠هـ/ ٩٩٠ م » أبو الحسن علي بن محمد الشاعر المعروف ، أصله من شهرزور ، تتلمذ علي (ابن عدي) وله مناقشات فلسفية ، لاتخلو من طرافة[١٩]

٦ ــ **أبو القاسم الأنطاكي** « المتوفى سنة ٣٧٦هـ/٩٨٧م » « علي بن أحمد المعروف بالشيخ المجتبى ، سكن بغداد فاشتهر فيها حسّاباً مُهندساً ، إضافة إلى ولعه بالفلسفة ، له مؤلفات عديدة /ذكرها القفطي/ كان فصيحاً من الموصوفين بحسن البيان[٢٠]

٧ ــ **ابن سوار** « ولد سنة ٣٣١ ــ ٤١١ هــ ٩٤٣ ــ ١٠٢٠ م» أبو الخير الحسن بن سوار بابا بن بهنام بن الخمّار . كان فيلسوفاً ميرزاً من تلاميذ يحيى بن عدي ، كتب في الفلسفة والمنطق ، ونقل إلى العربية عن السريانية عدة مؤلفات في العلوم والفلسفة ، ويعتبر في تاريخ المنطق العربي واحداً من أبرز المشتغلين في القرن الرابع الهجري بعد أستاذه يحيى بن عدي .

٨ ــ **أبو الحسن العامري** : المتوفى سنة ٣٨١هـ/٩٩١م » محمد بن يوسف العامري ، النيسابوري ، عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية .

أقام ببغداد مُدة ، ثم عاد إلى خراسان ، وقد قرأ عليه ابن العميد عدة كتب في الري ، له مؤلفات في الفلسفة ، أهمها شروحه على أرسطو طاليس ، وذكر له التوحيدي ، كتاب النسك العقلي ، فاقتبس منه فقرات مطولة[٢١].

٩ــ **ثابت بن سنان بن ثابت**: المتوفى سنة ٣٦٥هـ/٩٧٦م ، أبو الحسن الحرّاني ، ثابت بن سنان بن قره ، حُفيد ثابت بن قره الصابي[٢٢]، المتوفى سنة ٢٨٨هـ/٩٠١م ، كان ابن سنان ، طبيباً مؤرخاً عملاقاً . قدم لعصره من الخدمات الجليلة شملت عهود الخلفاء الراضي ، والمتقي ، والمستكفي ، والمطيع[٢٣].

١٠ ــ **الرُماني النحوي** « ٢٩٦ ــ ٣٨٤هـ/ ٩٠٨ــ ٩٩٤م » أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد الله الرُمّاني ، النحوي ، كان من متكلمي المعتزلة ، ولد وتوفي في بغداد ، صنّف حوالي مائة كتاب في اللغة وفقهها ، والنحو والتفسير ، وقد غلب على حياته الاعتزال[٢٤].

١١ ــ ابن مسكويه/ المتوفى سنة ٤٢١هـ/١٠٣٠ م/ أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب « ابن » مسكويه ، الفيلسوف الأخلاقي ، والمؤرخ الباحث المشهور ، كان أميناً لمكتبة ابن العميد ، فعضد الدولة ، ثم بهاء الدولة ، فلقب بالخازن ، يعتبر من كبار الفلاسفة الأخلاقيين في الإسلام ، على الأخص في كتابه « تهذيب الأخلاق »[٢٥].

١٢ ــ **ابن زرعة** « ٣٧١ ــ ٤٤٨هـ / ٩٨٢ــ ١٠٥٦م » أبو علي ، عيسى بن اسحق بن زرعة بن مرقس البغدادي الفيلسوف المنطقي المشهور ، من نصارى بغداد ، كان من أساطين المترجمين إلى العربية ، فقد نقل نصوصاً لارسطو طاليس عن السريانية تثبت اقتداره على استيعاب ماتعلمه من فلسفة يحيى بن عدي[٢٦].

١٣ ــ **عيسى بن علي الجرّاح** « ٣٠٢ ــ ٣٩١هـ/ ٩١٤ ــ ١٠٠١م » أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجرّاح ، كان والده وزيراً ، وكان هو بغدادياً من علماء المنطق المبرزين ، تتلمذ ليحيى بن عدي ، حتى غدا من الكتاب العارفين بعلوم الأوائل[٢٧]

١٤ ــ غلام زُحل : /المتوفى سنة ٣٧٦هـ/ ٩٨٦م/ أبو القاسم عبيد الله بن الحسن البغدادي الفلكي ، الحسّاب ، المشهور بغلام زحل[٢٨].

١٥ ــ أبو سعيد السيرافي /٢٨٤ ــ ٣٦٨هـ / ٨٩٧ ــ ٩٧٩م/ الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي النحوي ، كان معتزلياً ، إماماً في النحو ، وأستاذاً لفقه اللغة العربية ، له مؤلفات متعددة في اللغة والنحو ، وكان له موقف من تأثيرات المنطق الأرسطو طاليسي ، له مناظرات مشهورة مع أبي بشر متي بن يونس[٢٩].

ثم هناك أعلام آخرون ، لايقلون شأناً عن المذكورين اعلاه ، من مثل : أبي العباس البخاري ، وأبي الفتح النوشجاني ، وأبي الخير اليهودي ، وأبي بكر الصيمري[٣٠] وابن عبد الكاتب ، وأبو محمد الأندلسي النحوي ، والخوارزمي الكاتب ، وابن مقداد ، وماقية المجوسي ، وأبي بكر القومسي ، وأبي إسحق النصيبي ، ونظيف الرومي ووهب بن يعيش[٣١].

ويجب ان لايغيب عن بالنا « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة » أبو حيان التوحيدي ، قطب الرحى في المناظرات الفلسفية الدائرة في مدرسة السجستاني تلك ، فبفضل كتابه « المقابسات » استطعنا الوقوف على أسماء عدد من فلاسفة بغداد ومفكريها .

وقد كان هؤلاء العلماء والأدباء والفلاسفة ، هم نوابغ القرن الرابع الهجري/١٠ ميلادي ، فكل واحد منهم فرد في صناعته[٣٢] وقد كشف التوحيدي وأطلعنا على ناحية خطورة من عقلية الباحثين في ذلك العهد ، فهم يعرفون كيف تثار المشاكل وكيف تبذر بذور الخلاف ، إضافة إلى الأثر الواضح في كثر الشك والارتياب والالحاد بين طبقات المفكرين[٣٣].

ومن الجدير بالملاحظة إن المناظرات الفلسفية والأدبية والعلمية التي كانت تثار في مدرسة السجستاني كانت تعيد الحقائق إلى جذورها ، وذلك بالاعتماد على العلماء والفلاسفة السابقين ، لاسيما الأغريق منهم ، بغية الدقة والمعرفة ، من مثل افلاطون وأرسطو ، وبطليموس وغيره[٣٤]، وليس من المستبعد أن تكون تلك المناظرات يجري قسم منها باللغة اليونانية أو السريانية لوجود أشخاص من العلماء يقومون بالترجمة كابن زرعة وأبن السمح وهذا مايكشف لنا مدى التطور العقلي في تلك العلوم ، حيث كانت تؤخذ بلغتها الأم .

وإذا التفتنا إلى جانب آخر من جوانب ثقافة العصر ذاك ، فإننا سنصطدم بتيارين مهمين ، كان لكل منهما فلسفته الخاصة ، ونوازعه الذاتية بتشكيل وحدته المتكاملة ضمن منظوره الأيديولوجي ، عنيت تياري الصوفية ، والمعتزلة ، اللذين شكّلا ظاهرة فكرية ، شغلت كل منهما كثيراً من المفكرين الإسلاميين .

فالمعتزلة صاحبة العقل في التفكير، وذات اتجاه فلسفي سياسي، فقد اهتم هؤلاء بالفلسفة والعلوم، ونشطوا إلى درس ماانتهى إلى عصرهم منها، ودأبوا على ترجمتها إلى العربية، فأتوا قصب السبق في حلبتها، وتهيأ لهم قبل غيرهم من الاسلاميين، النهل من صافي معانيها، والاستفادة من بارع حكمها: فأرتقت بذلك مداركهم، وتهذبت نفوسهم، فنشؤوا على حُب المعارف وتمجيد العقل، وقد أدركوا ماللأدب من أثر جليل في اكمال الثقافة وتنوير العقول فانكبوا عليه يدرسونه، ويتزودون منه، وقد رغبتهم

فيه وثبتهم عليه، إنهم كانوا دُعاة مقالة، ورؤساء نحله. وذلك يتطلب قبل كل شيء، فصاحة في اللسان، ومقدرة على البيـان، بما يتمكنون من محاججة الخصـوم، وإفحام المخالفين، فكان منهم أئمة الأدب، وأرباب البلاغة[٣٥]

والتيار الثاني، الدائم الحضور ، في ذلك الوقت ، هو تيار المتصوفة ، تلك الحركة الفلسفية الإسلامية ، التي قامت على رفض الرسمية القائمة على ربط علاقة الإنسان مع الله بالشريعة ، لتحل محلها « نظرية » العلاقة المباشرة مع الله من دون وساطة[٣٦] وهذا يعني تعبيراً عن رفض المحتوى الآيديولوجي « للنظرية » الرسمية ، أي رفض النظام الاجتماعي المؤسس على علاقة الانفصال المطلق بين سلطة هذا النظام وفئات الناس الذين يحكمهم ، كما يقول مروة[٣٧]، فلقد كان هذا الفكر الصوفي سريع التأثر بالتغيرات الاجتماعية التي أصابها الخلل والاهتزاز أثناء خلافة المتوكل ، فكانت انعكاساتها سريعة عليه وواضحة ، وليس غريباً أن نزعم إن هذا الفكر كان ثوري النزعة في تلك المرحلة التاريخية ، رغم طابعه المثالي الذي كان يحتويه حين ذاك ، وهو رفضه المستند النظري اللاّهوتي لأيديولوجية النظام الاجتماعي لسائد[٣٨].

وهذا الفكر يحمل وحده /كما يقول مروة/ في تاريخ الصراع الاجتماعي ، داخل المجتمع العربي لإسلامي علامة الانتفاض والتمرد على الآيديولوجية « الرسمية » اللاّهوتية التي لم يستطع الفكر الفلسفي العقـلاني أن ينتفض عليها ويتمرد إلاّ جزئيـاً ، وبطريقة ملتوية شديدة الحذر لأنه بقي مشدوداً الى اللاّهوتية بعدد من الخيوط الظاهرة والخفية[٣٩]

إضافة إلى تلك التيارات الفكرية والفلسفية، كانت هناك الفلسفة الأغريقية بمختلف مدارسها ، تتداخل مع الفلسفة الاسلامية بحكم الواقع التاريخي الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر ، فكانت «نظرية الفيض الأفلاطونية مسيطرة على الفلسفة العربية على الأغلب»[٤٠]، وفي وسط هذه اللّجة الفكرية الصاعدة ، والفلسفات المتطورة بمختلف إتجاهاتها ، والمدارس الأدبية وحالة الصراع القـائمة ، كان لحركة إخوان الصفـا ، وجود فعلي ، عقلي فلسفي — اجتماعي ، متقد ، يحاور كل المذاهب ، ويدرس كل العلوم ، ويجتهد في إذكاء العقل ، ويدحض الأباطيل بالحجج المنطقية ، محققاً وجوداً متميّزاً رغم تعدد الجمعيات السياسية المتباينة الآراء والمذاهب والأهداف ، والجديد في فكرهم هو الاقتراب أكثر فأكثر من الواقع الاجتماعي ، والجديد الأكثر أهمية عندهم ، هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التأملي مقترناً — تقريباً — بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع ، هذه الخطوة ينظر اليها باهتمام جدي لأنها تكشف عن كون العلاقة الموضوعية بين التطور المادي للمجتمع وتطوره الثقافي قد تصاعدت آثارها من الوضع الكمي الخفي الى الوضع الكيفي المنظور ، حتى لم يبق مجال للفكر التأملي المجرد أن يتعزل عن هذا الواقع ، أو أن يظل بعيداً عن التأثر بهذا الواقع تأثراً محسوساً بالفعل[٤١]. إن إخوان الصفا كانوا عيناً يقظة تلحظ أي تغير يطرأ على علاقات المجتمع وبنفس الوقت كانوا يتفاعلون بشكل إيجابي وإنساني مع الثقافات الأخرى ، فقد كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية ، وهذه النقطة تكاد تلحظ لدى إغلب الفرق الإسـلامية غير السنية لذلك كانوا

ينطلقون بنظرياتهم الى بناء دولة تستند الى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة وعلى الأديان والمذاهب والفلسفات كلها ، وعلى مختلف القوميات واللغات والأجناس البشرية ، منطلقين من كون الانسان هو المعني بالمعارف والعلوم يجب أن ينطلق من ذاته هو « في معرفة الانسان نفسه»[٤٢].

كما إنهم اجتهدوا لأن يجعلوا الفلسفة في متناول السواد الأعظم من الناس ، حتى يتمكنوا منها ، فبسّطوها لهم وجعلوا المداخل اليها سهلة ، ليعدّو العقول الى أن ترتاضَ فيها : والولوج في تشعباتها ، فقد شبهوا الفلسفة ببستان يحوي كل الثمار اللذيذة ، وقد أبيح للجمهور .

إن ظاهرة إخوان الصفا ، هي شكل من أشكال التعامل مع حصيلة المعارف البشرية التي أمكن أن تتصل بها الثقافة العربية حتى ذلك العصر ، وقد اقتضت عوامل اجتماعية موضوعية ظهور هذا الشكل بعينه للتعامل مع تلك الحصيلة المتنوعة من ثقافات الشعوب الأخرى ، وهي ثقافات تختلف بعضها مع بعض من جهة ، وتختلف كلها جملة عن واقع الثقافة العربية من جهة أخرى ، ومصدر هذا لاختلاف كلّهُ هو الفروق في الوضع التأريخي للعلاقات الاجتماعية بين كل من هذه الشعوب والآخر[٤٣].

هوامش الفصل الثاني

١ ـــ عبده الشمالي / تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية واثار رجالها ـــ ص٢٨٩

٢ ـــ ففي هذه الفترة ذهب / الحسن بن زيد بن علي الأطروشي / الى منطقة جرجان وطبرستان ونشر فيهما المذهب الزيدي فكانت حركته هذه بدء زوبعة في جنوب بحر قزوين ، وانتشرت دعاية الإسماعيلية والقرمطية سراً بصورة واسعة في الشرق الإسلامي / انظر د. عبد العزيز الدوري ـــ دراسات في العصور العباسية المتأخرة / ص١٦ ـــ ١٧

٣ ـــ عبده الشمالي ـــ المصدر السابق ص٢٨٩

٢ ـــ المصدر السابق ص٢٩٠

٥ ـــ هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المكنّى بأبي العلاء / ٣٦٣ ـــ ٤٤٩هـ / ٩٧٣ ـــ ١٠٥٧ م

٦ ـــ هو الذي يقول: « لا تبدؤوني بالعداوة منكمُ ... فمسيحكم عندي نظيرُ محمد »

وقوله: « إن الشرائع ألقت بيننا إحناً .... وأورثتنا أفانين العداواتِ »

٧ ـــ عبد الشمالي / المرجع السابق / ص٣٤٠

٨ ـــ كان أبو العباس ينكر التواتر والأخبار المروية والمكتوبة، وهو لايستثنى كتب الدين، ولاديناً من الأديان ولا عصراً من العصور يشك فيها كلها ويجعل كتب الدين أباطيل ملفقة، المرجع السابق ص٣٤٠

٩ ـــ عبد الشمالي / المرجع السابق / راجع الصفحات ٣٤٢ ـــ ٣٩٤

١٠ـــ د. عبد الأمير الأعسم / أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ص٦٢

١١عبد الرزاق محيي الدين/ أبو حيان التوحيدي ـــ سيرته ومؤلفاته / القاهرة ١٩٤٩ ص٢٣٠

١٢ ـــ إبراهيم الكيلاني / ابو حيان التوحيدي / ص٤٤ ـــ المقابسة رقم ٤٠

١٣ ـــ محمد كرد علي / أمراء البيان / القاهرة ١٩٣٧ ـــ ص٥٢٨ ـــ ٥٢٩ ـــ وفيه شرح واف للمحاورة والاستجواب ، وكيفية طرح الأسئلة ، وأخذها وإجاباتها .

١٤ـ إبراهيم الكيلاني / المرجع السابق ص٤٣
١٥ـ الأعلام ـ للزركلي ٧/ ٤١ طبعة القاهرة الثانية ١٩٥٩ ـ وراجع ـ دعبد الأمير الأعسم / المرجع السابق ص٢٤٩ بصدد وفاة السجستاني .
١٦ـ الزركلي ٩/ ١٩٤
١٧ـ د. عبد الأمير الأعسم ـ المرجع السابق ـ ص٢٥٣
١٨ـ الزركلي ١/ ٧٣ ـ ٧٤ ـ نشر شكيب أرسلان ـ رسائل الصابي .
١٩ـ الزركلي ٥/ ١٤٣ ـ له شعر جاء على البديهة ، فنسب اليها ـ انظر ـ د. عبد الأمير الأعسم ـ المرجع السابق / ص٢٥١
٢٠ـ الزركلي ٥/ ٥٧
٢١ـ الزركلي ٨/ ٢١ ـ ٢٢ ـ ود. عبد الأمير الأعسم ـ المرجع السابق ص٢٥١
٢٢ـ حول ثابت بن قرة ـ انظر الزركلي ٢/٨١ ـ ٨٢ . طبعة القاهرة ١٩٥٩ م.
٢٣ـ الزركلي ٢/ ٨١
٢٤ـ الزركلي ٥/ ١٣٤ ـ وزهدي حسن جار الله « المعتزلة » ص٢٢٧
٢٥ـ الزركلي ١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ومن أشهر مؤلفاته التاريخية « تجارب الأمم »
٢٦ـ الزركلي ٥/ ٢٨٤ ـ ود. عبد الأمير الأعسم ـ المرجع السابق ص٢٥٢ ـ « أختلف في سنة وفاته .
٢٧ـ الزركلي ٥/ ٢٩٠ « له مؤلفات لم يصلنا منها أو عنها شيء في المصادر ».
٢٨ـ الزركلي ٤ / ٣٦٤ ـ لم يُعرَّف به من القدماء غير القفطي ، وذكر له كتب في الفيزياء والرياضة ـ انظر عبد الامير الاعسم ـ المرجع السابق ص٢٥٠
٢٩ـ الزركلي ٢/ ٢١٠ ـ ٢١١
٣٠ـ انظر نشرة توفيق حسين للكتاب « المقابسات » ص٤٩٢ ـ ص٤٩٦ ـ حيث يوضح « فهرس الأعلام » أماكن وجود تلك الشخصيات العلمية ، بغية الاطلاع لمن يريد الاستزاده ، للوقوف على آثارهم الفلسفية
٣١ ـ توفيق حسين ـ المرجع السابق « فهرس الأعلام » ص٤٩٣ ـ ٤٩٥
٣٢ ـ محمد كرد علي / أمراء البيان ـ ص٥٢٩
٣٣ ـ زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع الهجري ٢/ ١٣٨ ـ ١٣٩
٣٤ـ انظر المقابسة رقم ٦١ ـ ٦٤ ـ ٦٢ ـ ٦٦ ـ ١٠٣
٣٥ ـ زهدي حسن جار الله / المعتزلة ـ ص٢٢٣ ـ ص٢٢٤
٣٦ ـ تجدر الإشارة هنا الى أن الرازي يتصدر قائمة الفلاسفة في هذا المنظور مما آثار معاصريه ولاحقيه من إسماعيليين وفاطميين ، ومعتزلة ، وسُنة ، وفلاسفة وأطباء ـ انظر الرازي فيلسوفاً ـ هادي العلوي ـ دار المدائي ـ المدنية ١٩٨٤
٣٧ـ النزعات المادية ٢/ ٢٦٤
٣٨ـ النزعات المادية ٢/٥٦٢ ـ لقد تطور هذا الفكر فيا بعد لاسيا في هذه النزعة الاشراقية. راجع النزعات المادية ٢/٢٣٨ وما بعدها.
٣٩ـ النزعات المادية ٢/ ٢٦٧ ـ وراجع بقية الموضوع على الصفحات حتى ص٢٩٦ من نفس المصدر
٤٠ ـ المرجع السابق ٢/ ٣٧٣
٤١ ـ المرجع السابق ٢/ ٣٧٢
٤٢ـ الرسائل ـ ج٣/ ٥٣ ـ الرسالة التاسعة والعشرون ـ الخامسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات ـ الطبعة المصرية
٤٣ ـ النزعات المادية ٢ /٣٧٣

الفصل الثالث

الحالة السياسية لعصرهم

ليس هناك حركة سياسية في مجتمع ما ، تقوم دون دوافع إجتماعية ، تؤدي بها الى الشروع بعمل منظم ، بغية وضع حد للتجاوز الطبقي من جهة ، وإيجاد حضور سياسي فاعل ، لتلك الحركة ، من جهة ثانية، كما إن كثيراً من الحركات السياسية ـــ الاسلامية: كانت قد عانت الأمَرين من نظام الحكم، المعاناة الطبقية، والاضطهاد السياسي، فحتى قيام الدعوة العباسية، في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري ، كان نتيجة لأزمة ناشئة عن تطورات إجتماعية وإقتصادية وفكرية تجاوزت الأوضاع القائمة، وأورثت قلقاً وتخلخلاً[1] وعندما تسلّم العباسيون الحكم[2] تنصّلوا عن الأهداف التي نادت بها دعوتهم[3]

وهو أمر طبيعي، لأية سلطة لاتقام على تمثيل الغالبية العظمى من الشعب /سواده/ فكرسي الخلافة /المؤسسة السلطوية/ بان أثره الطبقي بسني الثورة الأولى، وهو ماشكل تناقضاً وازدواجاً بين ما يدعون إليه ، وما يطبقونه فعليا ، وتلك خاصية واضحة لكل سلطة تقوم على الاستغلال الاجتماعي .

وكأي سلطة طبقية ، واجه العباسيون ، مشاكل خطيرة ، كردود فعل لسياستهم ، وقامت ضدهم ثورات وحركات ، تمثل اتجاهات وتيارات انطوت عليها الدعوة أو شجعتها ، ولكنها لم تستطع التعاون معها ، نتيجة عدم تحقيق أهدافها ، وهذه التيارات كانت موجودة وفعالة ، وإن كانت مستورة نسبياً ، فأدخلها الدُعاة في نطاق الدعوة ، وأعطوها مجالات وآمالا جديدة ، وقد استطاعت تلك التيارات أن تجد قاعدتها الجماهيرية في أماكن متعددة من دار الاسلام ، لاسيا في إيران ، فالوجود

الشيعي ، كان حاضراً ، قبل وأثناء وبعد الثورة العباسية ، إضافة الى وجود بعض التيارات الأخرى ، بما فيها الأموية ، فلقد استمرت المعارضة الأموية تحت ستار « اسطورة السفياني المنتظر » وهي نزعة سورية مرتبطة بالقبائل اليمانية وهذه الدعوة كانت أملاً للأمويين تهب وتنام[4] للعودة الى الحُكم ثانيةً .

وقيام هذه الحركة في الشام يرجع الى بعديه التاريخي والجغرافي ــ فالدولة الأُموية ــ قامت على أرض الشام ، وحققت الخلافة مجدها فيها ، فمن المنطقي جداً أن تنشأ معارضة للحكم العباسي في تلك الأرض .

ولم تقتصر المعارضة الأموية على المرتبطين بـ « أسطورة السفياني » بل كانت هناك شيعة أخرى لهم عرفوا بـ « النابتة » وهم الجيل الجديد المعادي للعباسيين وسياستهم ، وللعلويين وآرائهم ، وللمعتزلة مذهبهم ، واتخذوا من الولاء الأموي / القرن الثالث الهجري / رمزاً لمعارضتهم[5] . كما أن الشعوب الفارسية هي الأخرى كانت تحت رحمة مستغليها من أبناء جلدتهم الذين تصاهروا طبقياً مع العباسيين ضدهم ، فقد أدرك هؤلاء إن سياسة بني العباس لم تختلف عن الأُسر الفارسية في سياستها السابقة أي سياسة « السوط والسيف » لاسيما نحو الطبقات السفلى فالفلاح الفارسي الذي كان يشعر بشيء من الحرية الشخصية ، ويتمتع بمحصولات أراضيه في عصر بني أميّة ، أصبح الآن بين نارين ، لا يدري أيتهما أشد حرارة على قلبه ، فهو تحت نيرين ثقيلين ، نير الدولة العباسية ، ونير الطبقة الأرستقراطية المبعوثة حديثاً من قبرها ، إلاّ أن الاستياء من الدولة العباسية لم يكن محصوراً في طبقة الفلاحين والعمال ، بل كان يتعداها الى الطبقات الأخرى العالية ، أي الدهاقين الكبار ورؤساء الدين القديم بالنظر لضياع سلطتهم .

ومن الملاحظ على المعارضة الأيرانية إنها تمثلت في مظهرين أساسيين ، خلال العصر العباسي الأول وما تلاه ، فالأول : مقاومة إيجابية مسلحة[6] والثاني ، مقاومة سلبية وسلمية ، تمثلت بالأفكار والدعايات التي تبنها الحركة الشعوبية والزندقة وانتشار المبادئ الخُرَّميّة[7] وقد اشتركت أغلب المعارضة الايرانية بخصائص متقاربة منها :

١ ــ التقارب لوجهات النظر وتكتل أكبر عدد من الايرانيين من ذوي الآراء الجامعة للأفكار الإسلامية ، والايرانية القديمة ، وقد تغلفت هذه الدعوة بغلاف عنصري ــ قومي ــ اقتصر على الفرس[8]

٢ ــ اشتراك هذه الحركات في التبشير « بالمنقذ المنتظر[9] » وهذا الاعتقاد ، كان يكشف مدى سمك الغشاوة التي تلبست الناس ، مما حدا بزعماء الحركات السياسية الأيرانية وقتذاك ــ أن ينشروا هذا « الاعتقاد » بين أوساطهم لضم أكبر عدد منهم في حركاتهم .

كما إن هناك قُطباً أساسياً في المعارضة الإسلامية بشكل عام ، لم تخلُ الفترة العباسية منه : ألا وهو الخوارج ، أصحاب الانتخاب والشورى في الحكم ، والعباسيون بنظرهم مغتصبون للخلافة ، وبسبب ذلك كسبت حركتهم الكثير من الموالين اليها ، حيث قدمت لهم الفرصة لإعلان استيائهم من سياسية العباسيين ، أو التنفيس عمّا يختلج في نفوسهم من آمال وآلام مكبوتة أو صعبة التحقيق لسبب أو لآخر[10] ، وقد استطاعوا تحقيق وجود لهم في المغرب العربي وعمان .

ثم أن الثقل الأساسي في المعارضة يتمثل في الوجود الشيعي ، داخل وخارج مؤسسة الخلافة ، وهو كامن منذ الأيام الأولى للدعوة العباسية ، فأهالي إيران وخراسان ، وطبرستان ، وغيرها من البلاد الفارســة ، كانت تكن لهم الاحترام الديني والاجتماعي ، وهو ما عزز نفوذهم وسط تلك القاعدة الجماهيرية ، التي كانت تقف بالمسند المضاد لسلطة الخلافة العباسية ، ومن هذا الجانب ، كان لزاماً على الشيعة أن يمثلوا هذا التيار ، العريض الواسع ــ أصدق تمثيل ، وإلاّ انتفت الحاجة اليهم ، الروحية و لمكانية وهذا البعد كان مدركاً تماماً لدى زعماء الشيعة آنذاك ، ولكن عين الخلافة العباسية لم يغمض لها جفن في مراقبتهم ، وبشكل دائم ، فالسلطة تدرك تأثيرهم على الأشياع ، لذلك ما أنفكت تفتك بهم مرّة ، وأخرى تغيبهم في مجاهل السجون ، حتى بردت جذوة رؤسائهم لاسيا جعفر الصادق ، والأثني عشرية من بعده / الاّ أن بروز أحفاد هؤلاء على سطح الساحة السياسية ، وقد أدركوا طرفي المعادلة بين أهلهم ــ الخائفين ــ والجمهور الذي يرمقهم بسياط نظرات التعنيف الحادة المتلاحقة وهم يحفّون بهم وحولهم دون استجابة تاريخية تروي نزوعهم نحو الثورة ، أو الانتفاضة وهذا الشعور ، كان يختلج في أفئدة الكثير من السواد الأعظم من الناس ، فالحالة التاريخية كانت تستلزم تكتل قوى اجتماعية لمواجهة الارستقراطية التي أرادت أن تجعل الاسلام رمزاً لانتصارها في السلطة ، وأداة لسيطرتها على تلك السلطة ، لذلك تصدروا نضالاً سريّاً معتمدين تماماً على الأساس الاجتماعي لتلك الدولة بجعله أداة للثورة عليها من خلال إحالة الوعي الديني الى وعي ثوري يدفع بالصراع على السلطة من موقعه الديني المحرّم الى موقعه الاقتصادي المُحلل[11]. والعباسيون عندما أمسكوا السلطة بأيديهم أدركوا خطورة وجود العلويين معهم ، وقد دخلت خلافتهم في مرحلة نزاع جديدة بين.. الهاشميين أنفسهم , العباسيين والعلويين / بعد أن كانوا جميعاً يدعون في مرحلة الإعداد للثورة ضد الدولة الأموية الى « الرضا من آل محمد » دون تحديد اختياره من الفرع العلوي أو العباسي[12]وقد أدرك العباسيون ، إن العلويين أصبحوا رمزاً للمعارضة ضدهم ، وإن الكتل المستاءة التي أخفق العباسيون في كسبها نقلت ولاءها الى العلويين ، وأخذت تدعو لهم سواء كان ذلك بإخلاص أو لمجرد التظاهر بولائهم واتخاذهم واجهة سياسية[13] إزاء هذه الأحداث ، المتطورة ، كانت الشيعة تتبلور في عدة اتجاهات ، إزاء السلطة وعزز هذه الاتجاهات بروز تيار فكري متنور ، يرى في السلطة العباسية ، سلطة جائرة اغتصبت أحقيتهم في الأمر اغتصاباً ، وهم الاسماعيليون ، في نفس الوقت برز جناح مسالم خنوع منهم مثله الاثني عشرية ــ بقيادة موسى الكاظم ــ بعد وفاة أبيه جعفر الصادق .

ومن بين تلك التيارات ، كان للإسماعيلية دور فاعل في الارتقاء بالعمل السياسي فلقد استطاعوا أن يخلقوا حركة سياسية سرّية جداً ، متخذة من « التقية » حالة أرقى من بقية القوى بشكل إيجابي من خلال تمازج أفكارهم مع الحركة العقلية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني للهجرة ــ وقد كان للظروف التي شهدتها الدولة العباسية الأولى أثرها في انجاح الدعوة الاسماعيلية ، وبروزها كقوة فعالة على المسرح ، فقد اشتغل العباسيون بإخماد الثورات الداخلية التي هبّت في كل مكان ، وكانت الفرق الشيعية الأخرى في دور النزع الأخير[14]؟

والاسماعيلية ، كإحدى فرق الشيعة ، كانت لها أصولها الفكرية ــ العقائدية ، تأثروا بالفلسفة

اليونانية ، وطبقوا قوانينها ممزوجة مع الفلسفة الإسلامية ، وهم القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق ، ثم بإمامة ابنه محمد بعد وفاة أبيه اسماعيل سنة ١٤٨هـ ، وهم الصنف السابع عشر من الشيعة ـــ الرافضة ـــ وهم ينكرون أن يكون اسماعيل مات في حياة أبيه وقالوا : لا يموت حتى يملك ، لأن أباه كان قد أخبر أنه وصيُّهُ والإمام بعده[١٥] وهذا الانكار لموته « من جهة التلبيس من أبيه على الناس ، لأنه خاف فغيّبه عنهم ، وإن أباه أشار عليه بالإمامة بعده ، وقلدهم ذلك له وأخبرهم انه صاحبه »[١٦]

وقد استطاع هؤلاء توجيه موجة الاستياء الديني والاجتماعي التي كانت تسود بلاد الاسلام ، وقتئذ ، وذلك باستعمالها حق العلويين الشرعي منهاجاً سياسياً لها مع بعض التعديلات ، وبالمزج الخفي لكل العقائد والفلسفات ، مع اتجاه داخلي قوي لتحكيم العقل في كل الأمور كمبدأ لها ، وباستغلال التذمر الاجتماعي ، واستخدام التنظيم الدقيق ، كعنصرٍ هام لفعاليتها[١٧] ؛ ثم إن الحالة السياسية السائدة في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين ، كانت ملائمة لظهور مثل هذه الحركات السياسية ، فمناخ ذلك العصر كان يتميَّز بسمات خاصة ، أهمها إن العالم الاسلامي ، كان مُهيئاً لقبول نظام جديد رافضاً النظام القديم ، وهو ما تشير اليه علاقات المجتمع وقتها[١٨] ؛ مما يفرض وجود تنظيمات سياسية ذات أبعاد أيديولوجية ، تستوعب الحالة ، فكانت « حركة إخوان الصفا »

هوامش الفصل الثالث

١ ـــ د. عبد العزيز الدوري ـــ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـــ ص/٥٣

٢ ـــ كان من أبرز أهداف الدعوة العباسية : ١ـــ السير على الكتاب والسُّنة في الحكم ، ٢ ـــ التأكيد على المساواة بين المسلمين ـــ في الإدارة والحكم ، ٣ ـــ الدعوة الى أفضل آل البيت / وكان للشيعة اتجاه واضح في تلك الدعوة/ ـــ راجع ـــ الدوري ـــ المرجع السابق / ص٥٤

٣ ـــ عام ١٣٢هـ

٤ ـــ محمد كرد علي ـــ خطط الشام ـــ ١/ ١٩٢ ـــ المطبعة الحديثة ـــ دمشق سنة ١٣٤٣هـ / ١٩٢٥ م

٥ ـــ د. محمد فريد حجاب / الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص٤٨ ـــ ومن هؤلاء « الحنابلة » ولم يقتصر ولاؤهم على سوريا بل إنتشروا في العراق ـــ وقد كان للقصص والأحاديث التي نسبوها الى الرسول والصحابة في فضائل معاوية والأمويين ـــ مغزىً سياسي في معارضة السلطة من جهة والشيعة العلوية من جهة أخرى . انظر الجاحظ ـــ رسالة في النابته أو في بني أميّة (رسائل الجاحظ ـــ نشرة السندوبي ـــ القاهرة ١٣١٤هـ

٦ ـــ اشهرها حركة سنباذ ١٣٧هـ ـــ واسحق الترك ١٣٧ ـــ ١٤٠هـ ـــ وأستاذ سيس ١٥٠هـ ، والمقنع الخراساني ١٥٩ هـ والمحمّرة الخرّميّة في جرجان ١٦٢هـ وفي أصفهان ١٦٧هـ ، ثم ثورة بابك الخرّمي التي نشبت في أوائل القرن الثالث الهجري واستمرت لمدة عشرين عاماً . انظر ـــ حسين قاسم العزيز ـــ البابكيّة /ص١٤١ وما بعدها وأنظر كذلك ـــ د. محمد فريد حجاب / المرجع السابق / ص٤٩

٧ ـــ يشير د. عبد العزيز الدوري ، الى أن العباسيين تنكروا للخُرَّمية وللغلاة وأنصارهم ، لأن وجهتهم وآراءهم تناقض الإسلام وهو بهذا يعزل الصراع الطبقي ـــ السياسي عن مجراه الأساسي ، مُسقطاً النظرة الدينية على السبب في الحدث ، فالتناقض مع الشريعة حتى لدى العباسيين ابعد عنه الدوري ـــ انظر ـــ كتابه ـــ مُقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي / مرجع سابق / ص٦٣

٨ ـــ ومع ذلك فقد اشتركت عناصر عربية في تلك المعارضة ، من خلال التحريض على الثورات والعصيان / كما فعل ـــ حاتم بن هرثمة مع ثورة بابك ـــ حيث كان والياً على أرمينيا وأذربيجان ـــ كما إن محمد بن البعيث ـــ شايع بابك هو الآخر ـــ انظر تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٦٥ و٢/ ٥٧٧

٩ ـــ د. حجاب / المرجع السابق / ص٤٩

١٠ ـــ د. فاروق عمر العباسيون الأوائل ص٢٦١ ـــ ومن الجدير بالذكر إن الخوارج كانوا أصحاب سبق في الخروج على الدولة العباسية منذ أيامها الأولى / فقد خرج ـــ الوليد بن طريف الشاري أيام المنصور ـــ وهو القائل :

١ ـــ أنـــا الوليـــد بن طـــريفـــة الشـــاري
٢ ـــ قســـــوره لايصـــــطـــلي بنـــار
٣ ـــ جـــــــوزكم أحـــــــلاجي من داري

١١ـــ أنظر مقدمة / د. خليل أحمد خليل / لكتاب ـــ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية / ص٣٢ ـــ ٢٣

١٢ـــ د. علي حسن الخربوطلي ـــ المهدي العباسي ـــ ص١٢٨ ـــ وانظر أيضاً ـــ د. حجاب ـــ المصدر السابق ص٥١

١٣ـــ د. فاروق عمر ـــ العباسيون الأوائل / ص١٧٣ ـــ تلفت الانتباه هنا ـــ الى المراسلات التي جرت بين العباسيين ـــ المنصور ـــ وبين العلويين ـــ الحسن ذو النفس الزكية ـــ حول أحقية الأخير بالخلافة وهذه المراسلات يمكن الإطلاع عليها لدى ـــ ابن طباطبا بكتابه ـــ الفخري في الآداب السلطانية ، والدوّل الإسلامية ـــ طبعة القاهرة ـــ ١٣١٧هـ / ص١٤٦ وما بعدها

١٤ ـــ د . عارف تامر ـــ الإمامة في الإسلام ـــ ص١٤٠ ـــ ١٤١ وهذه الفرق هي : الهاشمية ـــ وقد تلقوا ضربات موجعة من العباسيين ـــ تركزوا في جنوب العراق ، ومن ثم اندمجوا فيا بعد في الإسماعيلية.

الزيدية ـــ أخذ أتباعها طريقهم الى البلاد النائية في اليمن وطبرستان.

الحسنيّين ـــ أتباع ـــ الحسن ذو النفس الزكية استطاع المهدي والرشيد من ملاحقتهم والقضاء عليهم لولا فرار إدريس بن عبد الله الى بلاد المغرب ـــ وأسس دولة الأدارسة وأخيه يحيى بن عبد الله الى بلاد المشرق ـــ وقد تمكن الرشيد من القضاء على يحيى ـــ ولم يعودوا ذا تأثير على الدولة العباسية .

الإمامية / الإثني عشرية فيا بعد / مات زعيمها موسى الكاظم في غياهب السجون في عهد الرشيد ، وغدر المأمون بابنه ـــ علي الرضا فمات مسموماً بعد أن كان قد ولاّه ولاية العهد ـــ وظل أحفاده يلاقون كل أنواع الإضطهاد حتى تشتتوا مابين سجينٍ وهارب ومقتول ـــ أنظر د. حجاب ـــ المرجع السابق ص٥٣ .

١٥ـــ الأشعري / مقالات الإسلاميين / ص٢٦

١٦ ـــ النوبختي / فرق الشيعة ـــ ص٥٨

١٧ ـــ لنا دراسة بهذا الموضوع بعنوان / تجليات الصراع الطبقي في الاسلام ـــ لذلك اقتصرنا الحديث عنها.

١٨ ـــ د. أحمد محمود صبحي ـــ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ـــ ص٣٠١ نشرة دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م. العراق/ ١٩٦١ م ـــ ١٣٨١ـــ هـ تقدم التاريخ الهجري على الميلادي دائماً في كل كتاب التراث.

الفصل الرابع

التطور السياسي لاخوان الصفاء

١ ـ نشوء الدعوة الإسماعيلية وعلاقتهم بها :

قلنا إن القرن الثاني الهجري ، ومطلع القرن الثالث الهجري ـ شهد تطورات هامة في المجتمع العباسي على الصعيدين الاجتماعي والسياسي .

فالحركة الإسماعيلية ابتدأت في القرن الثاني الهجري ، من مزيج من نحل صوفية هرطقية ، غالية ، متطرفة ، جلّها من الشيعة ، البعض منها من أصول فارسية قديمة ، أو سريانية غنوصية . ولقد ظهرت بأشكال مختلفة ، متباينة في المبادئ والتنظيم ، واستمرت في ضم فرق جديدة اليها ، ذات أفكار جديدة ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، استمرت في انقسام دائم الى شُعبٍ وفروع جديدة[1] وهي بنفس الوقت تتطور دائماً بشكل جذري ، إلاّ أن جذورها الأساسية عميقة مع الخطابية .

فالمصادر التاريخية تكاد تجمع على أن أبا الخطاب الذي عرفت الخطابية باسمه /أول من نظم حركة ذات طابع باطني خاص ، وهو المعروف لديهم بـ محمد بن أبي زينب مقلاص بن أبي الخطاب من موالي بني أسد[2] كان من المقربين من الامامين محمد الباقر وجعفر الصادق ، فظل أحد أتباعهما المخلصين حتى تبرأ منه جعفر الصادق،وهذا التبرؤ قد أشاع الدهشة والفزع بين الشيعة ، وامتلأت صفحات عدة من كتبهم في تفسيره وشرحه / لاسيا عند الاثني عشرية[3] / وقد غلا أبو الخطاب غلواً عظيماً ، فزعم إن جعفر الصادق جعله قيّمه ووصيه من بعده ، كما ادعى النبوة والرسالة وقال بـ « التقية »[4] كما أن أتباعه أدخلوا نظرية « النور » الشرقية القديمة في التناسخ[5]، ولمّا مات أبو الخطاب تحول أتباعه الى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق وأعلنوا ولاءهم له ، وبذا تكون « الاسماعيلية »

كفرقة هي نفسها « الفرقة الخطابية[6] »

وقد حفظت لنا المصادر اسم ابي الخطاب ، وعقائده ، وفيها إشارات وافية الى الدور الحاسم الذي اضطلع به[7] ، وبتقديرنا إن الركن الأساسي في قيام الحركة الإسماعيلية هو أبو الخطاب ، ولحاق التسمية /الإسماعيلية/ هو جاء لاحقاً من جهة ، ومن جهة أخرى ، وجود اسماعيل وأتباعه ، وعراقة الانتماء الهاشمي ـــ العلوي ، في نسبه ، مسألة لا يمكن التغاضي عنها وقتذاك ـــ حيث إن هذا النسب « الهاشمي » كان البؤرة التي التفت حولها الأشياع لمناصرة الدعوة العباسية ، كما إن سلالة علي بن أبي طالب ، والتي ينتمي إلى شجرتها إسماعيل ، رجّحت كفته على أبي الخطاب ، ناهيك عن التمازج الروحي والفكري بين الشخصيتين ، وهو ما انتبه اليه / برنارد لويس[8] / حيث اعتبر « أبو الخطاب واسماعيل » منشئي نظام العقيدة . والتي صارت أساساً للمذهب الاسماعيلي فيما بعد . وسعيا كذلك الى خلق فرقة شيعية ثورية لتجمع كل الفرق الشيعية الصغرى ، متفقةً على إمامة إسماعيل وذريته ، وبعد وفاة أبي الخطاب وإسماعيل ، صارت الشيعة فرقاً كثيرة / كما أسلفنا / إلاّ أنها إلتفت حول محمد بن إسماعل، واستطاع هذا أن يؤلف منها / بفضل مؤازرين له مخلصين ، لاسيما المبارك وعبد الله بن ميمون لقداح / حركة واحدة ، جلّها من أتباع إسماعيل ، وفيهم القسم الأكبر من الخطابية ، الذين اقتبست عقائدهم بشيء من التحوير ، ونشأت حول محمد بن إسماعيل ، الحركة الاسماعيلية المعروفة في التاريخ[9].

إن غالبية النصوص التي بين أيدينا ، تشير إلى أن الاسماعيلية هي التي تمسكت منذ نشأتها بـ إسماعيل بن جعفر ، واعتبرته إماماً لها ، وهو الإبن الأكبر لجعفر الصادق والمنصوص عليه في بادىء الأمر ، وبهذا التشبث تميّزت الحركة عن «الشيعة الموسوية» وعن «الأثني عشرية»[10]

وهذا التمسك بـ « إسماعيل » جاء بعد ما عُرف بأن أباه تعمد إقصاءه من الإمامة ، لأمور لم يرتضيها فيه ، وأعلن على الملأ بأنه مات ، وأثبت ذلك بسجل رسمي ، اطلع عليه المنصور ، أيام خلافته وبشهادة عامله بالمدينة[11]؛ كي يتخلص / الصادق / من ملاحقة المنصور له . لا سيما وإن الحركة الإسماعيلية ، أو قل بواكيرها ، أخذت تنتشر بين أوساط بعض الناس في الكوفة والبصرة واتخذ أتباع إسماعيل ، ابنه محمداً إماماً لهم وأسموه « السابع التام[12] » لإتمام الدور السابع به ، ثم ابتدأ منه الأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سِرّاً ، ويظهرون الدُعاة جهارة[13]؛ وقد قالوا ، لن تخلو الأرض قط من إمام حي قائم ، إما ظاهر مكشوف ، وإمّا باطن مستور ، فإذا كان الإمام ظاهراً ، جاز أن يكون حجته مستوراً ، وإذا كان الأمام مستوراً ، فلا بُدَّ أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[14]؛

وقالوا : إن الأئمة تدور أحكامهم على سبة سبعة كأيام الأسبوع والسموات السبع والكواكب السبعة . والنقباء تدور أحكامهم على إثني عشر[15] ومن مذهبهم إن مَن مات ولم يعرف إمام زمانه ، مات ميتة جاهلية ، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتةً جاهلية[16]

إن هذه الفتاوى والشعارات ، تشير الى ضرورة الالتزام بخطٍ معين . ، وبقائد ديني ، والهدف ن ذلك خلق حالة فكرية توقظ أذهان كثير من الذين سلّموا قيادة أمرهم الى العباسيين وغيرهم ، طلقين من العقيدة الدينية ذاتها ، وتلك المنطلقات الآنفة الذكر ، هي حجر الزاوية في « نظرية

الأمامة » لديهم . وقد تلقبوا بألقاب عديدة أشهرها الباطنية ، وهم يؤكدون قولهم « نحن الأسماعيلية » لأنّا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص[17]!

هوامش الفصل الرابع

١ ــ برنار لويس / أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية / مصدر سابق / ص٣٠ ــ وانظر بصدد فرق الإسماعيلية النوبختي ــ فرق الشيعة ص٥٧ ــ والأشعري / ص٢٥ ، وص١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ومنتهى المقال ص٣٦٧

٢ ــ الكشي ٢٤٦ ــ ٢٤٧ ــ وعند الطوسي / محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي أبو الخطاب « ملعون غال » يكنّى مقلاص أبا زينب ، البزاز ، البرّاد / رجال الطوسي / ص٣٠٢ / تحقيق محمد صادق بحر العلوم ــ ط١ المطبعة الحيدرية ــ النجف العراق / ١٩٦١م ــ ١٣٨١هـ

٣ ــ النوبختي / ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٧ / وبرنارد لويس / المرجع السابق ص٧١ .

٤ ــ التقية / وهي تجوز الكذب والشهادة الباطلة في صالح الدين .

٥ ــ الشهرستاني ١ /٧٩ ــ ٨٠ ــ والكشي / ص ٢٤٧ ــ ٢٤٨ ــ والنوبختي ص ٦٠

٦ ــ برنارد لويس / ص٧١ ــ ٧٢

٧ ــ ومن هذه الكتب « أم الكتاب » وهو عبارة عن كتاب سرّي مُقدس عند الإسماعيليين في آسيا الوسطى ، وهو يمثل كما يشير « إيفا نوف » مرحلة قديمة جداً لتطور أفكار الشيعة الثورية وهذا الكتاب يجعل لأبي الخطاب مقاماً خطيراً في هذه الحركة إذ يعتبره مؤسس المذهب . يقول : « إن المذهب الإسماعيلي هو ما أوجدته ذرية أبي الخطاب / أتباعه / الذي شروا أنفسهم بحب أحفاد جعفر الصادق وإسماعيل ، والكتاب الآخر « كتاب الزينة » للداعي الفاطمي « أبو حاتم الرازي » (ق٤هـ) حيث يذكر أعماله واستشهاده ، للمصدر الآخر هو « كتابات النصيرية » وفيها فقرات ، وعقائد شبيهة بتلك ، وهي أيضاً تعتبر أبا الخطاب مؤسس الفرقة وميمون القداح تابعاً له ، وتعزو اليه أكثر العقائد التي تختص بها المذهب الإسماعيلي / برنارد لويس / المرجع السابق / ص٧٤ ــ ٧٦

٨ ــ المرجع السابق / ص٨٥ ــ ٨٦

٩ ــ للاستزاده حول الموضوع ، راجع كتاب ــ برنارد لويس ــ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية ــ ففيه توسع هام واستطردا في المعلومات الدقيقة والهامة بشكل وافي .

١٠ ــ الشهرستاني ١٩١/١

١١ ــ نفس المصدر والصفحة .

١٢ــ الشهرستاني ١/ ١٩٢ .

١٣ــ نفس المصدر .

١٤ ــ أيضاً .

١٥ ــ وعن هذا وقعت الشبه للإمامية القطعية حيث قرروا عدد النقباء للأئمة . الأشعري /ص٢٩ والشهرستاني ١/ ١٨٥

١٦ــ الشهرستاني ١/ ١٩٢

١٧ــ لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن « لكل ظاهر باطناً » ولكل تنزيل تأويلاً ، وهم بالعراق يُسمون ــ الباطنية ، والقرامطة ، والمزدكية ، وبخراسان : التعليمية والملحدة .. الشهرستاني ١/ ١٩٢ .

ــ لنا عودة ، للموضوع لأنه متعلق بنقطة بصدد العلاقة الآيديولوجية والسياسية بينهم وبين « إخوان الصفاء »

الفصل الخامس

علاقة «إخوان الصفاء» بالاسماعيلية

إن المسافة التاريخية التي قطعتها الحركة الإسماعيلية لم تكن بالقليلة ، فمنذ نشوئها في القرن الثاني الهجري ، وهي في حالة صعود وتطور ، وتجذر نحو الأفضل ، وهذا التطور لحقها من خلال تفاعلها الموضوعي التام / رغم سريتها / بالمجتمع ، مما جعل حركة تطورها حركة ديالكتيكية ، تتفاعل وتنفعل ، مع كل الملابسات الجارية في عمق المجتمع وهذا التفاعل الإجتماعي ، هو أحد ميزاتها الأساسية عن بقية الحركات الإسلامية لاسيا ، الشيعية منها .

فعندما تتطور القوى المنتجة، تتطور قوى الانتاج، فالمجتمع العباسي، كان قد تطور بعلاقاته الانتاجية، فقد طور العباسيون الجوانب الاقتصادية في حياة مجتمعهم، ودعموا الاتجاه التجاري الناشط، حتى غدا من أبرز جوانب الفعاليات الاقتصادية، كما التفتوا إلى الضرائب[1]، وهذه المشكلة، خلقت حالة من التناقض في التطبيق، كما نشطوا في تنظيم الري وفتح القنوات وتنشيط الزراعة، وظهرت الاقطاعات الكبيرة في زمنهم[2]، وهذا التطور الاقتصادي، تنعكس تأثيراته بشكل إيجابي على الحالة الفكرية، كتطور روحي، مترابط ومتزامن مع التطور الأول، لذلك كانت الحركة العقلية في أوج إزدهارها /كما أسلفنا في مقدمة البحث/، فعلى ضوء هذا التطور، كانت للحركة الاسماعيلية تطورها الذاتي، آيديولوجياً وتنظيماً، مما خلق حال متطورة على الصعيد السياسي، اضطرت معها السلطة لعباسية /الخلافة/ إلى اتخاذ إجراءات مضادة، على أكثر من صعيد، فحالة الملاحقة للشيعة، والزج بهم في غياهب السجون، واعتقال رؤسائهم، وعلى الصعيد الاعلامي ــ الايديولوجي، «منع العوام من

الخوض في العلوم، وكذلك الخواص عن مطالعة الكُتب المتقدمة إلاّ من عرف كيفية الحال في كل كتاب، ودرجة الرجال في كل علم»[٣] وهذا مما يخولنا القول على الامكانية النشطة، والجهادية المتفردة للحركة الاسماعيلية التي كانوا يتعاملون بها مع مختلف طبقات المجتمع، فقد كانوا يجتمعون على الناس وعلى رجالات الدين، بمنطق الدين نفسه، لكن من خلال رؤيتهم الخاصة فعلى سبيل المثال كانوا يقولون في محاججاتهم: «إن إلهنا إله محمد وأنتم تقولون إلهنا إله العقول: أي ماهدي إليه عقل كل عاقل»[٤] ثم يستخدمون الآيات القرآنية بشكل دقيق وفي مكانها، فهم يردون سائلهم في كون الباري واحد أو أكثر: «إن إلهي إله محمد وهو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»[٥]، ناهيك عن العلوم الأخرى التي برعوا فيها، ونشطوا في أكثر من جانب منها، حتى أوجدوا لهم نظريات خاصة بهم، وابتدعوا، طرقاً صعبة للتعامل مع الأحداث، وسريتها، وهو ماحفظ لهم ديمومة التواصل في مختلف ظروف العصور العباسية المتعاقبة[٦] .

وفي الجانب المعرفي، خطت الحركة الاسماعيلية، خطوة متقدمة نحو الأمام بأفق فلسفي، جعلت الباحثين والنقاد من معاصريهم ولاحقيهم أن يقفوا عندهم بغية معرفة ماحققوه من علوم وفلسفات في دائرتهم الموسوعية الخطرة «رسائل اخوان الصفاء» .

والدراسات الحديثة تكاد تجمع على وجود الصلة الوثيقة بين مصنفي رسائل إخوان الصفاء، والحركة الاسماعيلية، **فجولد تسهير** يرى ان بدء الاسماعيلية بنظرية الفيض الافلاطونية، هي نفسها التي بنت عليها **جماعة إخوان الصفاء البصريّة** فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة، واستنبطت الاسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها[٧] فيما يشير **بندلي جوزي** إلى أن الأفكار التي بثها دُعاة الاسماعيلية بين طبقات المسلمين، وغير المسلمين، كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأساً على عقب، وأحدثت بينهم من التغيّير مالاتزال آثاره باقية إلى هذا اليوم. فالفلسفة مدينونة لهم «**برسائل إخوان الصفاء**» وهي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم»[٨]، ويرى **عارف تامر** بأن الرسائل من تأليف أحد أئمة الاسماعيلية[٩] فيما تردد بشكل واضح باحث معاصر آخر في نسبة هذه العلاقة بينهم وبين الاسماعيلية مشيراً «إما عن انتسابهم للشيعة الباطنية، وصلتهم بالفاطميين وبالاسماعيلية، فلاأستطيع على وجه التحقيق الجزم بهذا[١٠]» لأنه يعطي مبالغتهم في الكتمان والسرية أهمية أكثر من الأحداث الجارية واللاحقة لهم. فيما تظهر دلائل من التشكك في هذه العلاقة لدى الباحث الكبير **مروة** ، رغم تنويهه بالدراسات التي سبقته والتي تشير الى وجود هذه الصلة[١١] فهو يقول: فإذا رجعنا إلى «الرسائل» نفسها لنبحث في مضمونها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادىء الفلسفية التي تأسست عليها جماعة «إخوان الصفاء» وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادىء الاسماعيلية وأصولهم «التنظيمية» ولكنه لايقر كلّيةً بهذا القول بل يتريث قائلاً: ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لاتبلغ درجة التماثل الكامل، بحيث لايصح النظر إلى «الجماعة» كأنها تنظيم اسماعيلي صرف. فقد كان للاسماعيلية وجود سبق وجود «إخوان الصفاء» بزمن طويل[١٢] وفي موضع آخر يضيف: إن ظاهرة «إخوان الصفاء» اتخذت شكل انعكاس مباشر من حيث وضعها التنظيمي، لما اكتسبته حركة الاسماعيلية من تجربة تنظيمية ناجحة. ذلك لأن هذه التجربة قد وضعت أمام الحركات ذات الاتجاهات الثورية، في المجال الفكري والايديولوجي نموذجاً تاريخياً للممارسة

والتطبيق العملي، كان من قوة التاثير والجذب، بحيث لم تقتصر إنعكاساته فيها على الجانب التنظيمي، بل شملت المبادىء نفسها «أنظر قوة التأثير» وعلى ضوء ذلك يستنتج بأن الوجه «الاسماعيلي» الذي يظهر على «اخوان الصفاء» لايعطي العلاقة بينهم وبين الاسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية»[13] ثم يؤكد مرة أخرى «أن لدينا إقتناعاً بأنه كان لاخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الاسماعيلي رغم مانراه من نقاط الالتقاء والكثيرة بينهما، ولكن وجودها المستقل لاينفي أن يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول اسماعيلية» ويستند بذلك على أنه لاقي المصادر التاريخية المعاصرة لاخوان الصفاء، ولا عن استخدام الاسماعيلية «الرسائل» في نشاط الدُعاة الاسماعيليين[14].

ونحن نرى إن ماجاءت به «رسائل إخوان الصفاء» وعلوم فلسفية يتطابق مع كثير مما جاء بفلسفة الحركة الاسماعيلية، منها:

١ ـــ تأكيدهم الانتماء للشيعة، دون بقية الفرق[15] وهو ماورد في رسالة الحيوان، حيث ذكروا كل المذاهب إلا الشيعة، رغم مهاجمتهم الاثني عشرية[16] وهو مايتفق ونظرة الاسماعيلية .

٢ ـــ توكيدهم لحب علي بن أبي طالب وآل البيت، فقد أوردوا في رسائلهم فصلاً في مخاطبة المتشيعين»[17] وإن الولاية لأئمة الشيعة تعتبر ركناً أساسياً من أركان الاسلام في عُرف الشيعة[18].

٣ ـــ توارث الأئمة العلم عن علي بن أبي طالب، وهو مايشترك به الطرفين، «الاخوان والاسماعيلية» وبقية فرق الشيعة، فالكل ـــ بهذا الاعتقاد، يركن إلى حديث النبي محمدﷺ: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا، لاإله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله، فإذا قالوها، حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله ». فقيل: يارسول الله، مَنْ قال لاإله إلاّ الله دخل الجنة؟ فقال: نعم، مَنْ قال مُخلصاً. قيل له وماإخلاصها؟ قال: معرفة حدودها وأداء حقوقها. فقيل: يارسول الله ما معرفة حدودها وأداء حقوقها؟ فقال: انا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد مافي المدينة فليأت الباب»[19] وهذا الحديث ظل ولازال أساساً في عقيدة كل الفرق الشيعية .

٤ ـــ منظور الخلافة لدى الطرفين هي لله وليست خلافة النبي[20]، ثم إن إخوان الصفا: أشاروا ضمناً بالانتماء إلى الاسماعيلية، فقد أشاروا إلى اختلاف الشيعة في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء[21] وإذا استثنينا من فرق الشيعة الخمس الرئيسية، فرقتي الكيسانية والغلاة، فالأولى تنتمي إلى كيسان تلميذ محمد بن الحنفية، والثانية هي التي عرفت بالخرميّة والمزدكية[22] وقد هاجم «الاخوان» هذه الفرقة[23] فلم يبق سوى ثلاث فرق هي **الاثنا عشرية، والزيدية، والاسماعيلية**، فقد هاجموا الأولى من خلال مهاجمتهم لفكرة الامام المختفي من خوف المخالفين والأعداء[24]، وتلك هي الأساس في عقيدة الاثني عشرية[25] وأما بالنسبة للزيدية، فرغم وجود كثير من التشابه بين «الاخوان والزيدية» مثل ـــ الاتفاق في فكرة العدل ـــ المعتزلية الأصل ـــ وعدم الايمان في عقيدة الامام المختفي ـــ والحكم على الخلفاء الراشدين[26] إلاّ أنه توجد نقاط خلاف لايمكن ان يلتقيا عليها وهي:

١ ـــ تقر الزيدية إمامة أي فاطمي له من الإستعداد الشخصي للرئاسة مايعينه على إظهار مواهبه في نضاله من أجل الغاية المقدسة، ومن ثم جوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل منها واجب الطاعة[27]؛ أما «الاخوان» فلايقرون بوجود إمامين في وقت واحد،

لأن ظهور الأئمة عندهم يكون بالتتابع «الواحد بعد الواحد في زمان بعد الزمان»[٢٨] ومن ثم كل عصر يوجد فيه إمام واحد فقط .

٢ ــ لاترى الزيدية إلاّ الصورة الواقعية للامام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف أما «الاخوان» فيؤمنون بأدوار الستر وأدوار الكشف للأئمة.

٣ــ إن إيمان إخوان الصفاء بالعلم الباطني المتوارث للأئمة ، وبفكرة الظاهر والباطن وبفكرة التأويل ، وقصرها على الإمام ، تحتل في فلسفة إخوان الصفاء ، درجة أشد وأقوى مما لدى الزيدية في نفس الصدد ، هذا بالإضافة إلى أن الزيدية لاتأخذ بفكرة الظاهر والباطن والمثل والممثول وفلسفة المهدي المنتظر كما لايرون عصمة الأئمة[٢٩] ومن ثم يمكن القول على حد تعبير د. حجاب إنه لم يبق من فرق الشيعة الرئيسية سوى فرقة الإسماعيلية التي ترى إن عقائدها ونظرياتها الفلسفية ، خصوصاً فيما يتعلق بالإمامة لاتمثل سوى الامتداد الطبيعي لفلسفة إخوان الصفاء[٣٠] وقد أصاب بعض المعاصرين القول بأن « الفلسفة الإسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل إخوان الصفاء[٣١] اضافة إلى أن هناك مصادر حديثة مختصة ، تتفق وهذا المنحى[٣٢] إضافة إلى أن كثيراً من كتب الإسماعلية يظهر عليها تأثير اسلوب الرسائل وأفكارها ومعانيها[٣٣] ثم إن الدكتور حسين مروة يؤكد على إن الدلائل التاريخية ترشدنا إلى أن الوضع التنظيمي لإخوان الصفاء « لايتعدى نطاق « الخطة » التنظيمية المكتوبة في الرسائل »[٣٤] وبتقديري ، إنه هنا تكمن نقطة الانطلاق في كون إخوان الصفاء » شكلوا هيئة أركان لقيادة العمل الأيديولوجي في الحركة الإسماعيلية ، استطاعت هذه الهيئة أن تفرض رؤيتها الفكرية على الحركة الإسماعيلية ، وماتلاها من فروع كالفاطمية والقرمطية » فدعاة تلك الحركات مافتئوا يكررون أساليب « الرسائل » في مخاطباتهم ، وإطلاق ، مفرداتها على ألسنتهم ، وصار منهاجها الفلسفي ، دليل عمل للحركات المتأخرة التي سارت على خطهم[٣٥] حتى قال باحث معاصر « كان إخوان الصفاء النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية »[٣٦] ومن يقف على « المجالس المؤيدية » يتلمس بصدق ، تأثير « الرسائل » الواضح في أسلوب داعي الدعاة الفاطمي الشهير ــ المؤيد في الدين ، هبة الله بن موسى الشيرازي[٣٧].

* * *

هوامش الفصل الخامس

١ ـ من يطلع على كتاب « الخراج » للقاضي أبو يوسف ، يقف على حقيقة تطور هذا النظام الضريبي في الإسلام

٢ ـ د. عبد العزيز الدوري / مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي / ص٦٠ ـ٦١

٣ ـ الشهرستاني ١/ ١٩٧

٤ ـ نفس المصدر

٥ ـ سورة التوبة « آية ٣٣ »

٦ ـ من أشهر نظرياتهم ـ نظرية الفيض الأول ـ ونظرية الإمامة ـ وغيرها ـ وسوف نتطرق الى كل هذه الأمور في بحثنا الطويل « تجليات الصراع الطبقي في الإسلام »

٧ ـ أجناس جولد تسهير ـ العقيدة والشريعة في الإسلام / ص٢١٣ /

٨ ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص١٤٩ ـ ١٥٠

٩ ـ مقدمته لكتاب شجرة اليقين ـ للداعي القرمطي عبدان ص٧

١٠ ـ د. عمر الدسوقي / إخوان الصفاء / ص٩٠

١١ ـ انظر على سبيل المثال / بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي ـ ط ليون ١٩٤٣ ص٢٣٦ ، وعبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد ـ القاهرة ١٩٦٥م ص٤٨

١٢ ـ النزعات المادية ٢/٣٦٣

١٣ ـ نفس المصدر ٢/ ٣٦٤

١٤ ـ نفس المصدر

١٥ ـ الرسالة ٢٢ ج٢ / ص٣٦٧ ـ طبعة بيروت

١٦ ـ الرسائل ٢/ ٢٩٨ ـ طبعة بيروت

١٧ ـ حيث قالوا : (مما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا، عليه السلام، وأهل بيته الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين) الرسائل ج٤ ص١٩٥ ـ طبعة بيروت

١٨ ـ د. حجاب / الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / مرجع سابق / ص٣٨٠

١٩ ـ المرجع السابق / ص٣٨٢ ، ويصف المؤيد في الدين ، علي بن أبي طالب ، على ضوء ذلك الحديث .

« وأحمد بيت النور لاشك بابه ... أبو حسن والبيت من بابه يؤتى » أنظر ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة الفاطمي ـ القصيدة رقم ٤٦ ـ

٢٠ ـ الرسائل ٤/ ٣٧٥ والشهرستاني ١/ ١٩١ ـ ١٩٦

٢١ ـ الرسائل ٣/ ٤٨٨ / بيروت

٢٢ ـ الشهرستاني ١/ ١٤٧ ، ١٧٣ ـ ١٧٤

٢٣ ـ د. حجاب / المرجع السابق ص٣٧٩ وص٣٨٨

٢٤ـ د. عارف تامر / حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء / ص٢٤ وانظر الرسائل ٤/ ١٤٧ ـ ١٤٨ ـ بيروت

٢٥ـ الشهرستاني ١ /١٦٩ ـ ١٧٣

٢٦ـ انظر مناقشة واستطراد ، د. حجاب / المرجع السابق / على الصفحات من ٣٨٨ ـ ٣٩٣

٢٧ ـ الشهرستاني ١/١٥٤ـ١٥٥

٢٨ ـ الرسالة الجامعة ٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤

٢٩ـ راجع بهذا الصدد ، ناجي حسن ـ ثورة زيد بن علي / ص١٩٧ ـ ص١٩٨

٣٠ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص٣٩٥ ، وأنظر الصفحات التي قبلها .

٣١ـ عبد اللطيف الطيباوي / جماعة إخوان الصفاء / ص١٥ . مجلة الآداب .. السنة ١٧ / بيروت ١٩٣١ . وانظر أيضاً ، د. حجاب / مرجعه السابق / ص٣٩٥

٣٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٥٢٧ حيث ترى « إخوان الصفا جماعة سياسية ذات نزعات شيعية متطرفة وربما كانت إسماعيلية » كما أننا نشير الى دراسة « برنارد لويس » أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية ـ حيث يعتبرهم جزءاً متمائل وهام من الحركة الإسماعيلية / أنظر الصفحات ٨٦ ـ ٨٧

٣٣ـ أنظر تحفة المستجيبين / للداعي أبي يعقوب اسحق السجستاني / ص١٦ ـ ضمن / ثلاث رسائل إسماعيلية / تحقيق د. عارف تامر وكتاب شجرة اليقين ـ للداعي القرمطي عبدان ـ تحقيق عارف تامر ص ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٠ .

٣٤ ـ النزعات المادية ٢/ ٣٦٥

٣٥ ـ مثل حركة الحسن بن محمد بن الصباح ـ أنظر عنه ـ الشهرستاني ١ /١٩٥ ـ وميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ١ /٥٠٠ ـ ٥٠١

٣٦ ـ عباس محمود العقاد / فاطمة الزهراء والفاطميون ص١٧١

٣٧ ـ المجالس المؤيدية.

الفصل السادس

تأليف جماعة «إخوان الصفاء»

« هُم جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ، ورتبوه مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات »[1] وفيما يرى مؤرخ آخر بأنهم « هم جماعة من الأصدقاء العقلاء ، والإخوان الألباء ، سلموا من شوائب الكدورات البشرية وتحلوا بأوصاف الكمالات الروحانية »[2] وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله » وقالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الإجتهادية ، وزعموا إنه متى انتظمت الفلسفة الأجتهادية اليونانية ، والشريعة العربية فقد حصل الكمال[3] .

هنا يضعنا « التوحيدي » بشكل موجز وبخطوط عامة ، لكنها واضحة ، على تشكل الخطوط الأساسية لمذهبهم السياسي ــ العقلي ، الأخلاقي ، ووجهة نظرهم الاجتماعية من خلال تلك الأيديولوجيا كما إن مقصدهم كان للسعي الجاد لسعادة النفوس ، بتظافرهم فيما بينهم ، وغير ذلك من الطرق وخاصة العلوم التي تطهر النفس[4] .

أما كيف جاءت تسميتهم بـ « إخوان الصفاء » فهناك كثير من الآراء بهذا الصدد منها :

يعتبر البعض إن ماورد بالرسائل من إشارة إلى كتاب كليلة ودمنة[*] هو أساس في هذه التسمية ، فقد جاء بالرسالة الثانية /في الهندسة/ مامفادة : «واعلم ياأخي ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، إنه ينبغي لك أن تتيقن بأنك لاتقدر أن تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها بالجناية

التي كانت من أبينا آدم عليه السلام ، لأنك محتاج في نجاتك وتخلصك من هذه الدنيا التي هي عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم ، وجوار الشياطين وجنود إبليس أجمعين ، والصعود إلى عالم الأفلاك ، وسعة السموات ، ومسكن العليين ، وجوار ملائكة الرحمن المقربين إلى معاونة إخوان لك نصحاء وأصدقاء لك فضلاء متبصرين بأمر الدين علماء بحقائق الأمور ليعرفوك طرائق الآخرة ، وكيفية الوصول إليها والنجاة من الورطة التي وقعنا فيها كلنا بجنابه أبينا آدم عليه السلام فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب « كليلة ودمنة » وكيف نجت من الشبكة »[٦] .

والذين يؤيدون هذا الرأي هم كثيرون ، فمن الباحثين الإسلاميين ، من العرب : **جميل صليبا**[٧] **وعمر الدسوقي**[٨] **والدكتور حسين مروة**[٩] **ومن المستشرقين ــ جولدتسهير**[١٠] **ودي بور**[١١] **وهناك فريق آخر** من الباحثين يميل إلى أن التسمية جاءت من كلمة «الصفاء»[١٢]وآخرون يرون وجود علاقة بين كلمة «إخوان الصفاء» وبين كلمة «philosophy» فيقابلون بين كلمة أخ، وبين «philo» ويقابلون بين كلمة «صفا» وبين «sophy»[١٣] وهو بعيد كل البُعد عن المعنى الأساسي الذي جاءت به «الرسائل» .

فيما يميل **د.حجاب** إلى ترجيح اشتقاق اسم إخوان الصفاء من معنى كلمة «صفاء» لغةً واصطلاحاً»[١٤] .

فيما يذهب بعيداً **بندلي جوزي** برأيه القائل: «نرجح إن أول حلقة أخوية ظهرت بين **القرامطة** كانت حلقة «إخوان الصفاء»[١٥] .

أما **إخوان الصفاء** فيقولون عن ذلك في رسائلهم على النحو التالي: «واعلم ياأخي ان حقيقة هذا الاسم، هي الخاصة الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز، واعلم ياأخي أيدك الله تعالى، إنه لاسبيل إلى **صفاء النفس** إلاّ بعد بلوغها إلى **حد الطمأنينة** في الدين والدنيا جميعاً... واعلم ياأخي إن حقيقة الصفاء أيضاً هي أن لايغيب عن النفس الصافية الزكية شيء من الأشياء التي بها الحاجة إليها»[١٦] ثم يقولون: «**إن الصفاء** إنما يعرف بالكدورة، والعدل بالجور، والصحة بالسقم، وإنما صفاء **إخوان الصفاء** لما اخلصوا الصبر على البلوى في السراء والضراء»[١٧].

من هذه النصوص يتضح لنا البُعد الفكري، الخاص بالنفس فهي عندهم بعد العقل بالمنزلة والترتيب، وصفاء النفوس، هي نقطة الارتكاز التي يعولون عليها، بغية إعدادها إعداداً جيداً كي يترابط قوى الفعل في النفوس، وتوافق أبراجها مع الأجرام السماوية[١٨]، كما إن اصطلاح «**إخوان الصفاء**» يحمل في طياته معناه اللغوي الواضح، والمراد فيه دلالته، في بُعديها الاجتماعي والسياسي، وهو ماترافق بمعناه مع غالبية طروحاتهم في «الرسائل». بمعنى آخر، إن الاصطلاح يرمز إلى فئة معينة يرتؤونها، تتوافق ومبادئهم العقلية والسياسية، فهم يقولون: «فينبغي لك إذا أردت أن **تتخذ صديقاً أو أخاً أن تنتقده**، /أي تدرسه بتفحّص ومن كل الجوانب/ كما تنتقد الدراهم والدنانير، والأرضين الطيبة للزرع والغرس، وكما ينتقد أبناء الدُنيا أمر التزويج وشري المماليك والأمتعة التي يشترونها»[١٩]فتلك هي دلالة ذات بعد اجتماعي تتعضد في رَفّ الاصطلاح. فنتابع مرة أخرى قولهم في هذا المعنى لجمعيتهم تلك، التي يرغبون بها أن تكون. «واعلم أن **الخطب في اتخاذ الاخوان** أجل وأعظم خطراً من هذه كلها/ انظر مدى الأهمية في التوكيد

وطيف تقود مصباتها في المجرى العام للتسمية /تتابع/ «لأن إخوان الصدق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعاً، وهم أعز من الكبريت الأحمر[20]. وإذا وجدت منهم واحداً فتمسك به، فإنه قرة العين، ونعيم الدنيا، وسعادة الآخرة، لأن إخوان الصدق نصرة على دفع الأعداء، وزين عند الأخلاّء، وأركان يعتمد عليهم عند الشدائد والبلوى وظهرٌ يستند إليهم عند المكاره في السراء والضراء، وكنز مذخور ليوم الحاجة وجناح خافض عند المهمات، وسلّمٌ للصعود إلى المعالي ووسيلة إلى القلوب عند طلب الشفاعات، وحصنٌ حصين يُلتجأ إليه يوم الروع والفزعات، فإن غبت حفظوك، وإن تضعضعت عضدوك، وإن رأوا عدواً لك قمعوه، والواحد منهم كالشجرة المباركة تدلت أغصانها إليك بثمرها، وأظلتك أوراقها، بطيب رائحتها، وسترتك بجميل فيئها، فإن ذكرت أعانك، وإن نسيت ذكّرك، يأمرك بالبر ويسابقك إليه، ويرغبك في الخير ويبادرك إليه، ويدلك عليه، ويبذل ماله ونفسه دونك».

فإذا أسعدك الله ياأخي بمن هذه صفته فابذل له نفسك ومالك وق عرضه بعرضك ، وافرش له جناحك ، وأودعه سرك وشاوره ، في أمرك وداوِ برؤيته عينك واجعل أنسك إذا غاب عنك ذكره والفكر في أمره ، وإن هفا هفوة فاغفر له ، وإن زل زلة فصغرها عنده ، ولاتوحشه فيخاف من حقدك ، واذكر من سالف إحسانه عند إساءته ليأنس بك ، ويأمن غائلتك ، فإن ذلك أسلم لوده وأدوم لإخائه[21]».

فبتقديرنا إن هذا النص ، يشكل النقطة الجوهرية في إصطلاح التسمية ، فإن ماجاء به من مدلولات ، يؤكد ماذهبنا إليه ، ويكاد يكون هذا النص عاماً وشاملاً يتضمن الغاية التي وجدت من أجل جمعيتهم وسموها بهذه التسمية ، كما تدل أهدافها على معانيها وقد وفقوا بذلك بين التسمية والأهداف التي جاءت بهارسائلهم » وليس اعتباطاً أن يطلق كاتب متمكن مثل التوحيدي القول بأنهم « كانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة /طهارة النفس هنا/ والنصيحة »[22]وكما إن هذه الدلالات للمعنى المقصود منتشرة في أكثر من رسالة من رسائلهم . أما تأثير أدب عبد الله بن المقفع في كليلة ودمنة » على هؤلاء فلا يعدو كونه قد أشار إلى الحكمة في المساعدة من خلال حكاية الحمامة المطوقة » فهم يوردونها لغرض استبيان الحكمة فيها كي تساعد جمهور الناس وأعضاءهم من جهة ، ومن جهة ثانية ، كانوا يشيرون إلى تأثرهم بشكل الثقافات العالمية الأخرى السائدة في عصرهم ، فتقل تجربة شعوب أخرى في أبعادها الميثولوجية و « الفولكلورية » هي مسألة هامة ، أخذ بها إخوان الصفاء من أجل قضيتهم وهو مافات الآخرين من الانتباه إليه[23].

هوامش الفصل السادس

١ ــ القفطي ــ حكماء الإسلام

وهي إثنان وخمسون ــ كما سيأتي ، وفي كشف الظنون ٥١ رسالة ١ /٩٠٢ ــ وعند التوحيدي ٥٠ رسالة ــ الأمتاع والمؤانسة ٢ / ٤ ــ ٦ وعند دائرة المعارف الإسلامية ١ /٥٢٧ ، ٥٢ رسالة مرة ومرة أخرى ٥١ .

٢ ــ كتاب كشاف اصطلاحات الفنون / للشيخ محمد أعلى بن علي التهادني ــ طبعة كلكته ــ ١٨٤٤ ع/ ص١٠٠ وقد أوردها بالفارسية بما يلي : « إخوان الصفاء : ياران وبرادران روشن يعني جماعتكية ازمُقتضيات كدورت بشري رسه باشندوبا وصاف كالات روحاني أراسته ».

٣ ــ أبو حيان التوحيدي ــ الامتاع والمؤانسة ــ الليلة السابعة عشرة ٢ /٤

٤ ــ دائرة المعارف الإسلامية / ١/ ٥٢٧/ مادة إخوان الصفاء

٥ ــ الرسائل ــ الرسالة الثانية ١ /٦٢ ــ ٦٣ ــ الطبعة المصرية ١٩٢٨م

٦ ــ الرسائل ــ نفس المصدر ــ وأنظر أيضاً ــ كليلة ودمنة ــ ترجمة عبد الله بن المقفع ــ القاهرة ــ ط٢ ص ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩

٧ ــ انظر ــ إخوان الصفاء « دائرة المعارف ــ قاموس عام لكل فن ومطلب ــ بيروت ١٩٦٧ ــ المجلد السابع ص٤٥٤

٨ ــ عمر الدسوقي ــ « إخوان الصفاء » ص ٤٢ ، ومن المآخذ على الباحث المذكور قوله « وقد كان الإخوان معجبين بهذا الكتاب ــ يقصد كليلة ودمنة وعنه اقتبسوا كثيراً من الحكايات ، فلا يُبعد أن يكون قد أوحي اليهم بهذه الصفة » فهو بهذا يحجم فكر إخوان الصفاء « الموسوعي .

٩ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٦٥ ، معتبراً إن ما جاء في كتاب كليلة ودمنة ، يتوافق والأفكار التي طرحها التوحيدي بصدد عشرتهم. انظر التوحيدي ــ الإمتاع والمؤانسة ٢/٤

١٠ ــ دائرة المعارف الإسلامية ــ المرجع السابق ص ٥٢٨

١١ ــ د. حجاب ــ المرجع السابق ص ٢٧

١٢ ــ عبد اللطيف الطيباوي / إخوان الصفاء ــ مجلة الكلية ــ السنة ١٧ / بيروت ١٩٣١ ص٩٤ / وانظر كذلك ــ د. حجاب / ص ٢٨

١٣ــ عمر أبو النصر / قلعة الموت / ص ١٠٩ ــ بيروت ١٩٧٠

١٤ ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ــ ص ٢٩

١٥ ــ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص٢٢١ــ٢٢٢

١٦ ــ الرسائل ــ الجزء الرابع / ص ٤٣٤

١٧ــ الرسائل ــ الجزء الرابع / والفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص ٢٩

١٨ــ الرسائل الجزء الثالث / ص ١٩٣ ــ الرسالة الأولى من « النفسانيات العقليات الرسالة ٣٢ .

١٩ ــ الرسائل ــ الجزء الرابع / ص ١٠٨ الرسالة رقم ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية .

٢٠ ــ إشارة الى أهميته كعنصر أساسي في الصناعة الكيمياوية التي كانت سائدة في عصرهم .

٢١ ــ الرسائل ــ الجزء الرابع ــ ص ١٠٨ ــ ١٠٩ ــ الرسالة ٤٥

٢٢ــ الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٤ ــ ٥

٢٣ــ أنظر على سبيل المثال الرسالة ٤٨ من الجزء الرابع ص ٢٣٢ والرسالة ٢٢ الجزء الثاني ص ١٧٠ وما بعدها ــ فقد كانوا يضيفون على الحكاية شيئاً ــ يريدونه ، ينطبق وسياق الحدث الوارد في الحكاية أو الرواية أو الموروث ، وبشكل خفي ، بحيث يهدف الى غرضهم تماماً.

الفصل السابع

مكان ظهورهم

اختلف بعض الباحثين في مكان ظهور « جماعة إخوان الصفاء » فمنهم من يعود بهم إلى البصرة ومنهم من يسندهم إلى بغداد، وآخرون يذكرون انها ظهرت في السلمية من بلاد الشام /سوريا/ وسوف نذكر أصحاب هذه الآراء بشيء من الإيجاز خدمة للبحث. فمن يرى أن الجماعة ظهرت في البصرة ... من الباحثين العرب والإسلاميين :

١ ـ بندلي جوزي: حيث يشير إلى أن « إخوان الصفاء حلقة أخوية قرمطية ، أسست في البصرة لنشر المبادىء الإسماعيلية والسعي وراء تحقيقها بالطرق السلمية العقلية »[١] وهو يستند بذلك وفق ما يجليه النص/ على المستشرق «T.VONBOER» الذي يسندهم بدوره إلى نفس المكان[٢].

٢ ـ طه حسين: يرى ، إن « الجماعة » تأسست في البصرة ، ولها فروع في بغداد[٣] .

٣ ـ عمر الدسوقي/ يعتبرهم جماعتين ـ الأولى البصرية ـ والثانية ويسميهم جماعة بغداد[٤] ، وهو خطأ وقع فيه والتباس لم يستدركه .

٤ ـ أحمد زكي باشا ـ يعتمد على التوحيدي في اسنادهم للبصرة[٥] .

٥ ـ عبده الشمالي /يشير إلى نشأة الجماعة على حدود فارس ، واتخذت البصرة مركزاً لها . معتمداً على القفطي في الإسناد[٦] .

٦ ـ محمد يوسف موسى[٧]

٧ ـ حنا الفاخوري وخليل الجر : يريان إن البصرة كانت مقرهم ، ومنها تفرقوا إلى مختلف

البلدان[٨] .

٨ ــ حسين مروة : يعتمد بإسناده إلى رواية أبي حيان التوحيدي[٩] ومن غير العرب، علماء الإسلاميات.

جولد تسيهر[١٠] ودي بور[١١] ودائرة المعارف الإسلامية[١٢]:

وأما الفريق الثاني ، فيزعم أصحابه بأن مدينة سلمية » في الشام ، كانت هي مركز الدعوة وبداية نشأتها ، ثم بعد ذلك أوجدت لها فروعاً وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على مخطوطات مكتشفة حديثاً ، تؤكد انتقال أئمة الإسماعيلية من مكان الى آخر إلى أن استقروا في سلمية ، كمركز تبث الدعوة منه ، وفيه وضع الوكلاء والدعاة بعد أن استتر الأئمة .

ومن هؤلاء د. عارف تامر[١٣]د. سامي النشار[١٤]د. محمد فريد حجاب[١٥].

والأخير يضيف إلى الدلائل التي يستند اليها فريقه ، الظروف السياسية للشام في العصرين العباسيين ــ الأول والثاني . مما يجعل ــ السلمية ــ مكاناً مناسباً لظهور جماعة إخوان الصفاء فيها ، واتخاذه مقراً رئيسياً لحركتهم ، إضافة الى أمور أخرى يذكرها[١٦].

* وبتقديرنا ، إن جماعة إخوان الصفاء « ظهرت بالبصرة » ودليلنا على ذلك هو المرجع الأساسي في نقل الخبر عنهم وهو أبو حيّان التوحيدي[١٧]، فقد أخذ لاحقوه من المؤرخين كالقفطي[١٨] والبيهقي[١٩] وغيرهم.والبصرة كانت مبعثاً لعدة حركات أخرى ، متقدمة أو معاصرة لهذه « الجماعة » ففيها ظهرت المدرسة البصرية للنحو برياسة الخليل ، وظهرت حركة واصل بن عطاء الفكرية / المعتزلة / كما ظهرت حركة روحية ــ صوفية بقيادة الحسن البصري إضافة الى الحركات السياسية التي أثارتها الإسماعيلية وسواها . فالبصرة كانت ميداناً لتطاحن الآراء والمذاهب ، وملجأ لخصوم الخلافة ، وحُصناً لمفكري الأعاجم الناقمين إضافة الى قربها من الأهواز وفارس[٢٠].

أما كون « رسائلهم » عُرفت واشتهرت في بغداد ، فهذا أمر طبيعي ، نظراً لما تملكهُ وتتمتع به بغداد من قوة ونفوذ ثقافي وسياسي ، باعتبارها مركز الخلافة والحضارة ، إضافة الى وجود دُعاة نشيطين للحركة في بغداد نفسها ، استطاعوا أن يثبتوا وجودهم الفكري والسياسي ، من خلال « الرسائل » نفسها ، وإلاّ كيف وصلت هذه الرسائل الى أبي حيان التوحيدي ، الذي ذكر « أسماء مؤلفيها » وعرضها على أستاذه أبي سليمان السجستاني ، وغيره من العلماء والفلاسفة في بغداد ، فالحركة العقلية ، التي انكبت على دراسة هذه « الرسائل » تؤكد تأثير تلك الرسائل على الوسط العلمي والسياسي ، فعملية كتم أسماء مؤلفيها تشير الى بُعدها السياسي الواضح ، وهي تكشف بنفس الوقت مدى حالة قوة السلطة ، ونفوذها ، وهو ما يرجح الاعتقاد لدينا بظهور الرسائل في القرن الثالث الهجري ، كما أسلفنا .

هوامش الفصل السابع

١ ــ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣

٢ ــ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣

٢ ــ المصدر السابق.

٣ ــ الرسائل / الطبعة المصرية ــ المقدمة ص ٩ ويعتقد « طه حسين » بأن أبي العلاء اتصل بفرعها البغدادي ، وبتقديري ان هذا الرأي ، ربما استقاه طه حسين من مستشرق ما ، رغم إنه يشير الى أن « ديوان سقط الزند لأبي العلاء ، يشير الى ورود بعض أسماء الذين كانوا يحضرون جلسات هذا الفرع .

٤ ــ إخوان الصفاء / ص ٤٦ ــ ٤٧ ــ وقد جعل الدسوقي ــ جماعة بغداد ــ على اتصال وثيق بجماعة البصرة ــ وهو خطأ . فأبو سليمان المنطقي السجستاني ــ كان على رأس مناطقة بغداد ، وله موقف مغاير تماماً منهم / أنظر الإمتاع والمؤانسة ٢/٤ ــ فكيف لم يتجنبه الدسوق للملك اضافة إلى أن زكي بالشا كان قد نوه بموقف السجستاني منهم في ص٢٢في مقدمة الرسائل / الطبعة المصرية / وكتاب « المقابسات » الذي يشير اليه الدسوقي ، جله يدور حول المناظرات الفلسفية التي كان « أبو سليمان السجستاني يناظر بها مناطقة بغداد وغيرهم » انظر مقدمة بحثنا ــ عصر إخوان الصفاء ــ رغم إن الدسوقي يشير الى اختلاف منهج بغداد ــ عن جماعة البصرة / ص ٤٨ ــ ٤٩ــ وأنا أظن إنه وقع بهذا الالتباس نتيجة اعتماده في النقل على مستشرق مثل ــ ماكدونالد ــ / أنظر ص ٤٨ ــ ٥٠ من كتابه المذكور

٥ ــ مقدمة الرسائل ــ الطبعة المصرية ــ / ص ٢١ ــ ٢٣

٦ ــ تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية / مرجع سابق ــ ص ٣٩٧

٧ ــ تاريخ الأخلاق ــ طبعة القاهرة ١٩٤٠م، ص١٥٤ .

٨ ــ تاريخ الفلسفة العربية ــ بيروت ١٩٥٧ ، ص٢٢٦ .

٩ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٦٠

١٠ ــ العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٣٩

١١ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام / مرجع سابق ص ١٠٩ ــ ١١٣

١٢ ـ ١/ ٥٢٧ ــ مرجع سابق

١٣ ـ عارف تامر / حقيقة إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء / ص١٠ ــ ١١ / حيث عثر على هذه المخطوطات في بلدة / مصياف / بسورية

١٤ ـ د. علي سامي النشار / نشأة الفكر الفلسفي / الجزء الثالث ــ الإسماعيلية الباطنية ورسائل إخوان الصفاء /

١٥ ـ د. حجاب / الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص ٦١ . ويعتبر حجاب ، إن الآراء التي تشير الى وجود الجماعة في البصرة لا تنهض على دليل ، لأن « زيد بن رفاعة » كان أحد أعضاء الجماعة في مرحلة متأخرة ، ثم إنه يقع في نفس الإلتباس الذي سبقه اليه د. عمر الدسوقي / إخوان الصفاء / بشأن ــ مناطقة بغداد أو أصحاب مدرسة السجستاني حيث يقول « ربما كانت هذه الجماعة تشبه جماعة إخوان الصفاء في سريتها وأسلوب عملها واشتغالها بالفلسفة ولكن من المرجح إن هذه الجماعة تختلف عن تلك » نتيجة مهاجمة السجستاني لها / أنظر ص ٥٦ ــ ٥٧ من كتابه المذكور

١٦ ـ د. حجاب / المرجع السابق / ص ٦١

١٧ ـ الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٤ ــ ٧

١٨ ــ جمال الدين القفطي / أخبار العلماء في أخبار الحكماء / مرجع سابق ص ٧٢

١٩ ــ ظهير الدين البيهقي / تاريخ حكماء الإسلام / ص ٣٥ ــ ٣٦

٢٠ ــ عبد الشيالي / تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية / ص ٣٩٧

الفصل الثامن

رجال الرسائل

مثلما اختلف الناس في عصر ظهور « إخوان الصفا » كذلك اختلفوا في أسماء من صنفوا هذه الرسائل .

ولعل هذا الاختلاف يرجع الى السرّية التامة التي احتاط بها «إخوان الصفا» في تطوير نظام حركتهم ، وهو ما عُرف وقتذاك بـ « التقية » هذا من جهة ومن جهة أخرى ، إن تطور نظام جماعتهم السياسي ، وخضوعه ، بشكل أو بآخر الى « نظام الحزبية[1]» بغية إضفاء السرّية التامة على أسماء كوادرهم المتقدمة أو ما عرّفناه باسم « هيئة الأركان العلياء » للجماعة[2].

فظهور الرسائل ، وإنتشارها بين الوراقين ، والمجالس الأدبية والعلمية ، وتلك غاية كانت ضمن سياق خططهم « التكتيكي » كان له ما يبرره باخفاء أسماء من وضع هذه الرسائل ولكن درجة الوعي لدى مفكري عصرهم ، جعلتهم يستنبطون أحكاماً أولية بنسبة هذه الرسائل إلى أشخاص معينين . عرفوا لدى هؤلاء من خلال أسلوبهم في الكتابة وطريقتهم في التفكير، فالمدلول يمت بقرينة الى الدّال ، وعلى هذا الأساس بتقديرنا ، مُسِكَ رأس الخيط ليقود الى « أشخاص » مؤلفي الرسائل ، إضافة الى مسلكيتهم في الدين والدنيا ، مما يوحد الآراء عليهم ، وجمعها بشخصياتهم ، فذاك عالم حساب ولغة ، وهذا ، عالم رياضيات وفلك وآخر ذو منطق فلسفي ، وأغلبهم مرتاب في دينه ، مع بساطة وزهد في عيشه ، فطريقة عيشهم في الحياة ، تكاد تظهر على ألسنتهم في الحديث والمناظرة ، لذلك ، ومن هذه المنطلقات ، والتي كان « إخوان الصفاء » يدركونها جيداً ، كتموا أسماءهم ، ليثيروا لغطاً واسعاً ، كانوا

يرمون من ورائه الى هدف سياسي ، إضافة الى تأثير نفسي ، لدى المتلقي ، يفرض عليه البحث وراء سرِّ هؤلاء ، من خلال قيادته الى قراءة الرسائل ، وهو منطق تكتيكي ـــ سياسي ، تجليه الرسائل بنصوصها .

وهذا اللفظ يوضحه القفطي بقوله : « ولما كتم مصنفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها ، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين ، فقوم قالوا : هي من كلام بعض الأئمة من مثل علي بن أبي طالب ، واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة ، وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة[٣] ».

فهذه الضجة دفعت الكثير من الناس للبحث وراء هؤلاء المصنفين لتلك « الرسائل » وهذا يعني كشفاً لثنايا الحالة الثقافية ورجالاتها السائدة في تلك الحقبة الزمنية ، وهو ما نلمسه لدى المهتمين بالفلسفة والأدب ، ومجالسهم الخاصة ، فليس عفواً أن يطلب صمصام الدولة البويهي أمر تلك الرسائل وأسماء رجالها من جليسه ونديمه أبي حيان التوحيدي عندما سأله عن زيد بن رفاعة ، بقوله : الكلام الوزير : « حدثني بشيء أهم من هذا اليَّ ، وأخطر على بالي : إني لا أزال أسمع من زيد بن رفاعة قولاً يريبني ، ومذهباً لا عهد لي به ، وكناية عمّا لا أحقه ، وإشارة الى ما لا يتوضح شيء منه ، يذكر الحروف ، ويذكر اللفظ ، ويزعم إن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلاّ لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلاّ لعلة ، والألف لم تهمل إلاّ لغرض : وأشباه هذا ، وأشهر منه في عرض ذلك دعوى يتعاظم بها وينتفخ بذكرها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ فقد بلغني ، يا أبا حيّان ، أنك تغشاه ، وتجلس اليه ، وتكثر عنده ، ولك معه نوادر معجبة . ومن طالت عشرته لإنسان ، صدقت خبرته ، وأمكن إطلاعه على مستكن رأيه وخافي مذهبه ، فقلت : أيها الوزير ، أنت الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً ، لاختبار واستخدام ، وله منك الأمرة القديمة والنسبة المعروفة .

قال : دع هذا ، وصفه لي !

فقلت : هناك ذكاء غالب ، وذهنٌ وقّاد ، ومتسعٌ في قول النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة ، وحفظ أيّام الناس ، وسماع المقالات ، وتبصر في الآراء والديانات ، وتصرف في كل فن : إما بالشدو الموهم ، وإما بالتوسط المفهم ، وإمّا بالتناهي المُفحم[٤]".

وهذا الوصف لشخصية واحدة من شخصيات ـــ الرسائل ـــ أثارت في الوزير كل هذه التساؤلات ، وهو رجل علمٍ وأدب ، فكيف بالناس الآخرين ؟ لنتابع حديث الوزير مع التوحيدي :

قال الوزير : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟

قلت : لا ينسب الى شيء ، ولا يعرف له حال ، حيث أنه تكلم في كل شيء / انظر الموسوعية هنا / وغليانه في كل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه ، وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادق بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة[٥]. « ويكاد التوحيدي » يشكل المصدر الأساسي لشخصية هؤلاء ، وفق ما ذكره بحديثه الآنف الذكر الى الوزير صمصام الدولة ، وهم[٦]:

١ ـــ أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي

٢ ـــ أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني

٣ ــ أبو أحمد المهرجاني[٧] هو عند « ياقوت » أحمد النهرجوري ، وقال عنه : « له في العروض تصانيف وهو به عارف حاذق يجري مجرى أبي الحسن العروضي والعمراني وغيرهما فيه ، وهو شاعر متوسط الطبقة من أهالي البصرة ، وكان سيء المذهب ، متظاهراً بالالحاد ، غير كاتم له ، ولم يتزوج قط ولا أعقب ، وكان قوي الطبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل ، متوسطاً في علم العربية ، وعلمه بها أكثر من شعره ، مات سنة ٤٠٣هـ[٨] ».

٤ ــ أبو الحسن العوفي ، يذكر صاحب كشف الظنون « أبي الحسن العوقي لا العوفي » ويذكر في « رسالة في أقسام الموجودات وتفسيره » بأنها للعوفي ، وهو أحد أصحاب « إخوان الصفاء[٩] » وكذلك ذكره ابن النديم بالعوقي « بالقاف » في جملة الفلاسفة ، وقال إنه « من أهل البصرة[١٠] ».

٥ ــ زيد بن رفاعة : سبق الحديث عنه ، ومع ذلك فهو كالخليل ابن أحمد الفراهيدي[١١] ويسميه العسقلاني زيد بن رفاعة الهاشمي أبو الخير ، ويصفه بأنه « معروف بوضع الحديث على فلسفة فيه : أخذ عن ابن دريد وابن الأنباري[١٢] كما هاجمه لوصفه الحديثه اللالكائي وغيره[١٣] ».

هذه الأسماء الخمسة تكاد تشكل الركن الأساسي لواضعي « رسائل إخوان الصفاء » وهم بالحقيقة عقول جماعية ، متعددة المواهب والاتجاهات الإبداعية ، وبذلك نحن نميل إلى أنهم هم الذين لهم القسط الكبير في وضع « الرسائل » وقد يكون غيرهم قد ساهم معهم في وضعها ، فالسرية التامة ، التي أشرنا اليها ، والتي اتخذها « الإخوان » منهجاً ومسلكاً في حياتهم ، هي الأخرى زادت من طين التعتيم بلةً ، فأغلب المصادر تعود الى مرجع واحد هو / قول التوحيدي عنهم[١٤] حيث أنه أشار إلى ذلك بقوله : منهم ــ يقصد جماعة ــ زيد بن رفاعة ــ أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي وغيرهم[١٥] » وهذه الأعلام ، هي ما أخذ بها المؤرخون بعد التوحيدي من قبل ــ القفطي ، والبيهقي ، وقد نوّه مرجع التوحيدي الى أن « وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأغراض كصاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرؤيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم[١٦] »

وهذا الايضاح الجزئي يرشدنا ــ ضمناً ــ الى ناس آخرين اشتركوا فعلاً في صياغة « الرسائل » بنفس الفترة المحددة ، ومن ضمن « تشكيلات الجماعة نفسها ــ نقصد إخوان الصفاء ــ. وعلى هذا فليس صحيحاً ما ينسب إلى أن المجريطي أو المقدسي هو مؤلف الرسائل كما جاء عند « عمر الدسوقي[١٧] وعبده الشمالي[١٨] وغيرهم[١٩] ».

كما إن هناك من الباحثين المعاصرين من يرى إن الرسائل ألفت من قبل الإمام الإسماعيلي عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق[٢٠] ، وعارف تامر ، هنا ينطلق من رأي استشهد به ــ الداعي القرمطي ــ عبدان ــ في كتابه الشهير « شجرة اليقين[٢١] » والحقيقة إن هذا الأمام مات سنة ٢٩٩هـ / ٩١١م ، ويعتبر مروة هذا الرأي منافياً لطبيعة الظاهرة التي تدل عليها « رسائل إخوان الصفاء[٢٢] ».

* فالزيادة والنقصان في أسماء واضعي « الرسائل » متباينة هنا وهناك ، بزيادة واحد أو اثنين على

الأسماء الآنفة الذكر الواردة في حديث التوحيدي ، أو بنقصان واحد منهم ، فالقاضي المعتزلي عبد الجبار / ت ٤١٥هـ / يشير إلى أربعة أشخاص من هؤلاء دون أن يشير إلى أنهم من مؤلفي « الرسائل » إلاّ أن حديثه يفصح عن كونهم من جماعة « إخوان الصفاء » فيقول : « وإنما أشرنا إلى الزنجاني القاضي لأنه كبير فيهم ومن أتباعه زيد بن رفاعة الكاتب وأبو أحمد النهرجوري والعوفي ، وأبو محمد بن أبي البغل الكاتب المنجم وهؤلاء بالبصرة أحياء وغيرهم في غير البصرة[٢٣] .

وهنا وقفنا على اسم جديد ، مضاف « للجماعة » هو ابن أبي البغل » في الوقت الذي لم يذكر واحداً منهم معروفاً هو /البستي / بينما يضيف بعض المعاصرين الى الخمسة المذكورين بحديث التوحيدي . التوحيدي نفسه وأستاذه السجستاني ، وأبي زكريّا العمري ، وعبد السلام بن الحسين البصري ، ومحمد أبو الفرج ، وأبي سفيان والحلواني ، زاعمين إن هؤلاء من بين مؤلفي الرسائل[٢٤] والحقيقة هذه الأسماء فيها لبس واضح ، ومن يتتبع هذه الشخصيات يجدها ضمن حلقة « السجستاني العلمية[٢٥]

والحقيقة كما أشرنا أن تلك الشخصيات لم نقف على ترجماتها بالشكل الوافي ، وهي ما يعيق عملنا في التدقيق والتحقيق ، وهناك الكثير من المخطوطات الإسلامية ، من أمهات التراث لم تصل إلينا بعد ، وأغلب المعاجم المعنية بتراجم الرجال ، تكاد تكون ذات صبغة « رسمية[٢٦] بشكل أو بآخر ، فأدب الشيعة عامة : والإسماعيلية خاصة ، لم تظهر للوجود بعد ، إلاّ النزر اليسير ولهذا ، تواجه الباحث كثير من الصعوبات ، لبحثه في أصول تلك الحركات وأعلامها ، ولذلك نرى القصور في أغلب الدراسات الحديثة بهذا الصدد .

هوامش الفصل الثامن

١ ــ انظر فصل ــ النظام الداخلي لجمعيتهم ــ ضمن هذا الكتاب .

٢ ــ الرسائل ٤/ ٢١٥ وكذلك ١/ ٢٠

٣ــ القفطي / أخبار العلماء بأخبار الحكماء ١/ ٥٩

٤ ــ أبو حيان التوحيدي / الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٤ ــ ٥

٥ ــ الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٥

٦ ــ المرجع السابق ٢/ ٤

٧ ــ ويرد في بعض المصادر باسم « النهرجوري » ــ مقدمة أحمد زكي مبارك للرسائل ــ المقدمة ص ٣٠ ــ الجزء الأول من الرسائل ووردت كذلك لدى / معجم الأدباء لياقوت الحموي ــ النهرجوري ٥/ ٧٣ ــ وكذلك صاحب كشف الظنون ١/ ٩٠٢ ينسب الرسائل الى المجريطي .

٨ ــ معجم الأدباء ٥/ ٧٣ ــ ٧٩ ــ مطبعة الباب الحلبي

٩ ــ حاجي خليفة / كشف الظنون ١/ ٨٤٧

١٠الفهرست ص ٣٧٠

١١ــ تاريخ حكماء الاسلام

١٢ــ لسان الميزان ــ لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ / الطبعة المصرية ١٣٣٠هـ / ٢/ ٥٠٦

١٣ــ لسان الميزان / نفس المرجع .

١٤ــ الإمتاع والمؤانسة ٢/ الليلة السابعة عشرة فتكاد تكون أغلبها مخصصة لزيد بن رفاعة وجماعته .

١٥ــ نفس المرجع ٢/ ٤ ــ ٥ .. وتتفق دائرة المعارف الإسلامية بهذه الأسماء هي أيضاً ــ أنظر دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٥٣٧

١٦ــ نفس المرجع ٢/ ٨

١٧ــ « إخوان الصفاء ــ مرجع سابق /ص ٥٦ ــ ٦٦ لكنه يقرر في ص ٦٦ إن الرسائل من تأليف جماعي

١٨ــ تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص ٤٠١ وهو هنا يعتمد على ما أورده البيهقي ــ المرجع السابق / ص ٣٦

١٩ــ انظر مقدمة ــ أحمد زكي باشا على « الرسائل » من ص ٢٨ ــ ٣١ والدكتور / محمد فريد حجاب / الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / الصفحات ٧٦ ــ ٧٩ ، ورأيه لم يكن قاطعاً . وانظر كذلك ص ٦ من مقدمة جميل صليبا على الرسالة الجامعة ــ الجزء الأول وراجع خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ــ لمحمد المحبي ٤/ ٦ ــ ٧ دار صادر ــ بيروت

٢٠ــ د. عارف تامر/حقيقة اخوان الصفاء ص١٢

٢١ــ تحقيق د. عارف تامر ــ المقدمة / ص ٧

٩ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٦٢

٢٣ــ عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ــ تثبيت دلائل النبوة ٢/ ٦١١ ــ وكذلك ــ د. حجاب ص ٦٤ ــ هامش رقم ٣

٢٤ــ مصطفى غالب / تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٩٤ــ٩٥

٢٥ــ انظر مناقشتنا « لعصر إخوان الصفاء » في هذا الكتاب.

٢٦ــ أي تمتُّ الى أدبِ السلطة في أبعادها الآيديولوجية .

الفصل التاسع

النظام السياسي لحركة إخوان الصفاء

كأي حركة سياسية ظهرت في الإسلام ، كانت الحركة الإسماعيلية ، فجميع الفرق الإسلامية الكبرى ترجع إلى منشأ سياسي ، وهذا يصدق على الشيعة والخوارج والقدرية وغيرها والتي ظهرت رداً على جبرية الأمويين ، وتتفوق هذه الفرق في معارضتها للخلافتين الأموية والعباسية بالأساليب السياسية والعسكرية ، وهي بهذا المعنى ، حركات ذات هدف سياسي تم التعبير عنه بلغة الدين[1] باعتبار إن الدين عامل مؤثر على السياسة ويعرقل النمو والنشاط الاجتماعي والسياسي الواعي للجماهير ، والحركات الدينية ـــ السياسية تطرح نفسها لا بصفة أداة / وسيلة / لتحقيق مصالح اقتصادية وسياسية محدودة ، بل بصفتها حاملاً وممثلاً « لروح » التاريخ ، الثقافة ، والحضارة ، بما يتطابق مع تصوراتهم العقائدية[2] وما يميّز الحركة الاسماعيلية بنشاطها السياسي عن تلك الفرق إنهم قد درسوا شؤون الدولة العباسية درساً وافياً ، واستخلصوا نتائج هامة بهذا الشأن ، فقد رأوا ضرورة القضاء على النظام السياسي ، والاجتماعي السائد[3] فالدولة العباسية واصلت تطورها الى أن بلغت « إمبراطورية » حيث اكتسب الخليفة العباسي امتيازات سياسية ولاهوتية جديدة ، فتعاظم مركزه كأمبراطور ، وقدسيته كخليفة ، وطرأ تغيير على قاعدة الحكم ، فبدلاً من الاعتماد على « الكتلة » كما في العهد الراشدي ، أو على تجمعات قبلية ، كما عند الأمويين ، اعتمد الحكم العباسي على الموالي من الفرس ، الذين نهضوا بأعباء الدولة العباسية ، وشاركوا في إدارة الدولة وتوجيه سياستها عن طريق الأسر المتنفذة منهم كالبرامكة وآل سهل وآل طاهر ، كما قام المثقفون من أصل فارسي بالكشف عن تجارب

الساسانيين في الادارة والسياسة ، ووضعوها تحت تصرف الخلفاء العباسيين[٤] وبنفس الوقت تعقد وضع السلطة العباسية ، مما تطلب وجود سلطة حازمة تمسك زمام ذلك الحكم المترامي الأطراف . فقد تعاقبت على الحكم بعد **المنصور** قائمة خلفائه التي تبدأ **بالمهدي** وتنتهي **بالمتوكل** مُستغرقة العصر الذهبي لحكم الأسرة العباسية ، وتاريخ هؤلاء الخلفاء هو استمرار لعبقرية المنصور ، رغم التفاوت في المواهب القيادية ، التي تحملنا على أن نضع في المقدمة خلفاء كالرشيد والمأمون والمعتصم، ورغم إن هذه الفترة لهؤلاء الخلفاء كانت قائمة على ولاية العهد ، إلاّ أن الحُكم العباسي ظل محافظاً على زخمه التاريخي الذي استهله المنصور[٥].

وإزاء تطور الحالة السياسية وفلتان السيطرة للحكم العباسي ، في العهود اللاحقة بعض الشيء ، نشأ بالاتجاه المعاكس نشاط سرّي للفرق الإسلامية ، تطلب منه أن يفرز « ملاكات » ذات كفاءات تنظيمية عالية ، أعطت أفضل مستوياتها في التنظيم المُعقد للإسماعيلية ، تلك الحركة التي حيّرت السلطة في حينها وأثارت البلبلة بين المؤرخين في ذلك الحين ، بفضل التكتيكات البارعة التعقيد والذكاء التي مارستها ، وتاريخ هذه الحركة لم يكشف عن الكثير من الأسماء التي كانت تقف وراء هذا التنظيم ، إلاّ أنه يشير إلى جهد مشترك لكوادر مجهولة أضفى على الحركة طابع القيادة الجماعية[٦]، كما إن دراسة حصيلة الثورات والحركات السياسية التي قامت ضد الخلافة العباسية إبّان عصورها الأولى زود الحركة الإسماعيلية بتجربة غنية في النضال ، أعطاها صفة « الطليعية » في تعبيرنا المعاصر ، وذلك من خلال أمور قاموا بها بشكل متطور جداً في المفهوم السياسي ، فقد قاموا بجمع كلمة المستائين من حُكم خلفاء بغداد ، وإثارة عواطف البغض فيهم ، ثم إنهم عالجوا المسائل القومية والنزعات السياسية وعالجوها بمحاولات عدة وفقوا إلى حلها ، بشكل لا سابق له ، مما جعل أحد الرواد في هذا المجال يقول إن تاريخ الإنسانية كله يشهد شهادة صادقة على أنه لم يقم حتى اليوم وأرجح إنه لن يقوم في المستقبل حزب أو دين أو مذهب أو جمعية أو شركة تضم تحت لوائها الغالبين والمغلوبين وأصحاب الأفكار الدينية الحرة الذين ينظرون إلى الدين نظرهم إلى لجام ضروري للطبقات السفلى من الناس فقط والمتعصبين للدين من جميع الطوائف»[٧] .

ورغم تحفظنا على بعض فقرات ذلك النص ، إلاّ أنه يشير الى بعده التاريخي في تطور نظام هذه الحركة السياسية .

وكما أسلفنا الحديث بتقريرنا من أن حركة إخوان الصفاء ، هي الهيئة القيادية للحركة الإسماعيلية، فقد كانت هذه الحركة ظاهرة منعكسة بشكل مباشر عن التطور السياسي والتنظيمي الذي اكتسبته الحركة الإسماعيلية ، فهذه الحركة ذات التجربة الناجحة على حد تعبير مروة[٨] قد وضعت أمام الحركات الثورية ، في المجال الفكري والأيديولوجي ، نموذجاً تاريخياً للمارسة والتطبيق العملي ، كان من قوة التأثير والجذب بحيث شملت بانعكاساتها تلك على الجانب التنظيمي ، وعلى المبادىء أيضاً .

فبرنامج العمل التنظيمي والسياسي لجمعية إخوان الصفاء ، تجلّى بشكل واضح من خلال

«الرسائل» فمجموع «الرسائل الاثنتين والخمسين» استوعبت خطتهم « التكتيكية » في حين مثلت « الرسالة الجامعة » نقطة تنامي العمل البرنامجي مما شكل إطاراً للبعد الستراتيجي ، في تلك الخطة[٩] فالصفة ــ البرنامجية ــ تجد أشكالها في صيغ مختلفة من صيغ « الرسائل » حددت موقعهم من السلطة كقوى معارضة للدولة كنظام سياسي ، ولمفهوم الشريعة الذي قامت عليه وتأسست الأيديولوجية الرسمية للدولة ذاتها .

فالبرنامج السياسي الذي يحاولون تطبيقه ، هو ذلك الذي وضعوه في رسائلهم ، والهادف الى بناء دولتهم الجديدة ، مما يقتضي الغرض والعرف السياسي ، إيجاد آيديولوجية جديدة معارضة ، تتماشى والفلسفة التي يؤمنون بها معتمدة بالأساس على الإنسان ذاته ومن خلاله تنطلق ، وهو ما أثبتوه في رسائلهم . فالرسالة « الثانية والعشرون[١٠] » تكاد تكون شاملة على أغلب رؤيتهم السياسية ، وهي التي يثبتون بها صفات « إنسانهم » المطلوب والذي يسعون جاهدين لتحقيق طموحاته من خلال تلك النظرية التي يرسمونها منه وإليه وهذا الإنسان ، له ميزات خاصة تميزه عن غيره ، في النظام وفي مجتمع النظام فهو لديهم « العالم الخبير ، الفاضل الذكي ، المستبصر ، الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الأدب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ، الملكي الأخلاق . الرباني الرأي ، الإلهي المعارف ، الصمداني[١١] ».

«فالرسائل» لهذا العمل الموسوعي الهام، شكلت برنامجاً شاملاً لتحرك إخوان الصفاء ، يقوّم على أمرين .. الموقف من الدولة ، ومن ايديولوجيتها ، والثاني ، تحديد البديل لتلك الدولة ، وهو ما عُبِّرَ عنه « بالستراتيجية[١٢] ».

وبرنامجهم السياسي ، شكلت الفلسفة عاموده الفقري ، وهو ما أوضحه التوحيدي وحث عليه ضمناً بسياق حديثه القائل « هذه العصبة قد تآلفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته » ويستطرد التوحيدي : وإنهم قالوا إن الشريعة قد دُنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الأجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال[١٣] » ورغم الهجومات الأخرى التي ينتقدها التوحيدي ويؤاخذهم بها ، إلاّ إنه كان يشاركهم وجهة النظر بشكل غير مرئي ، فاستخدامه الفعل الماضي « زعموا » هو دريئة ضد الشبهات التي تحوم حوله ، في ذلك الوقت فهو هنا يحدد جوانب وجودهم السياسي ، وذلك من خلال عرض « تآلف » تلك « العصابة » ومن جهة أخرى يوافقهم الرأي بصدد مسألة « تدنيس الشريعة » والمعروف عن التوحيدي ، انه كان مطعوناً في إيمانه :

يقول « ابن الجوزي » زنادقة الإسلام ثلاثة . ابن الراوندي ، وأبو العلاء المعري ، وأبو حيان التوحيدي ، وأشدهم أبو حيان لأنه جمجم ولم يفصح[١٤] » وهذا التقرير من ابن الجوزي يساعدنا في الاستنتاج على موقف التوحيدي من حركة إخوان الصفاء ورسائلهم ، وهو بنفس الوقت / أقصد التوحيدي / يشير إلى المدى الهام الذي أحدثته تلك « الرسائل » في أوساط المثقفين وأحدثت بينهم

جدلاً حتى إنها وصلت إلى أعلى هيئة علمية متخصصة بكل العلوم ، وعلى رأسها الفلسفة ، عنيتُ هنا ـــ مدرسة السجستاني ، فإذا كانت الرسائل وصلت إلى هذا المكان ، فلا شك إنها انتشرت بشكل أوسع بين كل الأوساط ، وهو هدف تكتيكي أراد « الاخوان » منه سبر غور مختلف طبقات المجتمع العباسي ، بغية معرفة ردود الفعل السلبية والإيجابية منها ، لمعرفة مدى تأثيرهم على تلك الأوساط كي يتسنى لهم ، رسم سياسة صائبة ، تتماشى وهدفهم الستراتيجي .

لذلك كانت تحركاتهم من الناحية السياسية ، هادئة ومتزنة ، بمعنى آخر ، إنها كانت قد استوعبت ظرفها الموضوعي والذاتي ، وهي حالة متطورة ، قد لا تصل إليها كثير من الأحزاب أو الحركات الثورية المعاصرة .

فتحركهم ضمن البيئة الإجتماعية ، بكل تجلياتها ، وتناقضاتها ، أمر ساعدهم على الديمومة والاستمرار والتأثير على الحركات اللاحقة لهم .

فالمحتوى الاجتماعي ، كان واضح الدلالة والإشارة في رسائلهم، فهم أولاً : يرفضون فكرة السعي لنقاء الإنسان وسعادته الآخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية ، بل يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي[١٥] فرسائلهم تشير إلى « انك لا تقدر على أن تعيش وحدك إلاّ عيشاً نكداً ، ولا تجد عيشاً هنيئاً إلاّ بمعاونة أهل مدينة ، وملازمة شريعة[١٦] » إذن عملية النشاط الاجتماعي تتم بتفاعل ذات الفرد مع الجماعة ، ومن خلال قانون / شريعة / ينظم هذه العملية وهذا الادراك للتعايش داخل المجتمع نقطة جوهرية في نظرتهم الاجتماعية والسياسية بآن معاً ، والقانون آنف الذكر هو وحدة السلطتين الدينية والدنيوية[١٧]

وثانياً : يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان من خلال العمل وأهدافه ، فهم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه ، ويضعون بنفس الوقت الحوافز المادية كأساس لإنجاز العمل وإتقانه ، وهذا الإتقان يرون مرده إلى العلم ، فلغرض أن يكون الإنسان « طيب العيش لا بد له من إحكام صنائع شتى ، ولا يمكن لإنسان واحد أن يبلغها كلها ، لأن العمر قصير والصنائع كثيرة ، وقد أوجبت الحكمة الآلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع ، وجماعة في التجارات ، وجماعة بأحكام البنيان ، وجماعة بتدبير السياسات ، وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم »[١٨].

والعلم في هذه الصنائع ، مسألة رئيسية يجب توافرها عند من يريد أن يتقن صناعته ، وبهذا الجانب يعولون الهندسة فهم يقولون : « واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه إن علم الهندسة يدخل في الصنائع كلها ، وخاصة في المساحة ، وهي صناعة يحتاج اليها العمال والكتاب ، والدهاقين، وأصحاب الضياع، والعقارات في معاملاتهم من جباية الخراج، وحفر الأنهار، وعمل البريدات وما شاكلها[١٩] ».

ثم يشيرون بشكل واضح الى العلاقة الجدلية بين العمل ومهارته وبين الأجرة ومقدارها كحوافز مطورة للعملية الأنتاجية فيوضحوه ما يلي : « وإما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن ،

والثمن ، والأجرة ، فإن ذلك حكمة وسياسة ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم : حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع[٢٠] »

ومن نفس المنظار الذي شكلته «الرسائل» كعمل موسوعي ــ وبرنامج سياسي ، انطلقوا بوجهتهم تلك ، لتكون هذه المعارف ، بمختلف أنواعها ، ومستوياتها ، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها ، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير ، وربطوا في « الرسائل » وسائل ايصالها الى الناس كافة ، حتى الوسائل الشفهية لغير القارئين ، بواسطة مجالس منظمة بإعدادها وبمواعيد اجتماعاتها ، بالرغم من أن موضوعات « الرسائل » ليست كلها دعائية تحريضية[٢١]، فهدف تثقيف الجماهير ، كان نقطة محورية شاخصة ورئيسية في ثنايا نصوص الرسائل ، فمحاولة التثقيف الجماهيري ، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي ، هي بذاتها محاولة ذات مدلول آيديولوجي كما يقول ــ مروة[٢٢] له محتواه الاجتماعي الصريح ، وإن تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والإنسان والدين والمجتمع والدولة ، مفاهيم جديدة ، متحررة عن مفاهيم الدولة الرسمية ، هو عمل أيديولوجي يقف في مواجهة آيديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك ، وهو هنا يقوم بتخطي مفهوم الدولة السائد باعتبار المعارف والعلوم الفلسفية هي من اختصاص « الخاصة » وبعيدة عن متناول العامة ، والخاصة هنا الفئات الموالية للدولة ، الداعمة لآيديولوجية الدولة ، والمثبتة لها ، وبنفس الوقت الداعمة لسلطانها ، مؤيدة لسيطرتها المطلقة ، غير قابلة للاعتراض والنقاش ، وكل من خرج عن هذا الاطار ومفاهيمه المحددة ، هو من « الزندقة » والكفر ، تلك التهمة الجاهزة في « قضاء » الدولة وعرفها الرسمي ، وإزاء هذه السياسة القامعة لكل فكر حر ، كان إخوان الصفاء يخاطبون الناس بحذرٍ عالٍ جداً ، منطلقين من مفاهيم الشريعة ذاتها مخاطبة الجمهور ولكن برؤيتهم هم وبتفسيرهم الباطني لنصوص الشريعة فيقولون : « يا معشر البشر انظر /الشمولية في الابتداء/ لا تفسدوا الحال بينكم ، ولا تحركوا الأحقاد ، ولا تثيروا الأضغان والبغضاء والعداوة ، ففي إثارتها تنحرف المنازل والأسواق ، وتنشر العار والبوار ، لذا فعليكم بالتأني والروية ، والتفكير بالعاقبة ، فاجلسوا في مجلس النظر ، ويحضر الخصوم « التوكيد على جانب العدالة هنا » ويسمع عنهم ما يقولون من الحُجة والبيان ، ليتبين كل شيء على حقيقته ثم يُدبر الرأي بعد ذلك[٢٣] » فالبُعد الديمقراطي بالدفاع / على الأقل / عن الذات مسألة من صلب الشريعة ، راحت السلطة الحاكمة تنحرف عنها ، لذلك ثبتوها كقانون شرعي أوردته الأحكام الدينية في الشريعة « المنضوي » تحتها الحكم بيافطته الرسمية ، وهذه النقطة هامة جداً كسلاح آيديولوجي بيد الجماهير تستطيع من خلاله الدفاع عن مصالحها ، فالدولة في رأيهم جهاز خاص لقسر الناس ، تظهر حيث يظهر انقسام المجتمع الى طبقات ، عندما يظهر المستثمَرون والمستثمِرون بسبب الحاجة إليها لكبت النزاع بين فئات ومراتب المجتمع ، وحصر ذلك كله ضمن إطار الناموس ــ القانون[٢٤] لذلك كانوا يقفون أولاً على كل التبدلات الجارية في عمق المجتمع العباسي أو في مختلف أدواره وهم لاينسون مطلقاً مااللدين من تأثير على الجمهور ، وكيفية استغلال السلطة لهذا « القانون » كتنزيل لا يمكن دحضه أو مقاومته ، مما شكل « سيفاً » بيد السلطة ضد الجمهور ، وعلى ضوء ذلك كانوا

يرون رؤية طبقية بشكل عفوي[25] على تجليات عصرهم وفق شرطه الموضوعي والتاريخي ، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر عليه آيديولوجية لاهوتية بمختلف طبقاته ، وضمن هذا الحيّز ، وبكل تداخلاته كانوا يرسمون ، خطط عملهم ، وينفذون سياستهم وفق نظام دقيق ، خضع أغلبه الى نظام صارم ذي صبغة حزبية ، خضعت لتطور زمني ، وبشكل ديناميكي كان العمل السري : أولى تجلياته في التطبيق ، كشكل عملي هادف الى تحقيق ذلك البرنامج السياسي الخطر ، وهو ما عرف لديهم بمبدأ « التقية »

هوامش الفصل التاسع

١ ــ هادي العلوي / مجلة الحرية ــ في ٢٧/ ١٠/ ٨٥ / ص ٤٢ ــ ٤٣ ــ « الفرق الاسلامية » الحلقة ٧ « من قاموس التراث » لقد انقسم المسلمون الى فرق لأول مرة في خلافة علي بن أبي طالب ، وكانوا قبل هذا الأوان أجنحة وأرهاط ، متقاربة الأهداف ، ولكن من غير تنظيم تمايز به عن بعضها ــ وأول الفرق ظهوراً هم الشيعة والخوارج .

٢ ــ النهج ــ العدد / ١١/ ٩٨٦ ــ ص ٩٦ ــ مقالة د. هيثم الجنابي / علاقة الدين والسياسة المتبادلة »

٣ ــ بندلي جوزي / المرجع السابق / ص ١١٩

٤ ــ هادي العلوي / في السياسة الإسلامية (الفكر والممارسة) / ص ٩٥

٥ ــ هادي العلوي / في السياسة الإسلامية / ص ٦٧

٦ ــ يشير الأستاذ ــ هادي العلوي / المرجع السابق ص ٩٨ ــ الى أن تاريخ التنظيم الإسماعيلي يفرض على مؤرخي الأحزاب إعادة النظر في البداية التي وضعها مؤرخو السياسة الغربيون لظهور الأحزاب وهي القرن السابع عشر الإنكليزي ، فربما كانت أبعد من ذلك بما لا يقاس .

٧ ــ بندلي جوزي / المرجع السابق / ص ١١٩ ــ ١٢٠

٨ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٦٤

٩ ــ المصدر السابق ٢/ ٣٦٦

١٠ ــ الموسوعة « في تكوين الحيوانات وأصنافها » وهي الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات ــ تبدأ من ص ١٥٢ ــ ٣١٧

١١ ــ الرسائل ٢/ ٣١٦

١٢ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧١

١٣ ــ الأمتاع والمؤانسة ٢/ ٤ ــ ٥

١٤ ــ د. طه حسين / تعريف القدماء بأبي العلاء / ص ٤١٠

١٥ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧٨

١٦ ــ الرسالة العشرون / السادسة من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٢/ ١١٩

١٧ ــ د. توفيق رشدي / شذرات من إخوان الصفاء الاجتماعية والتربوية / مجلة الثقافة الجديدة العراقية رقم ١٦١ العدد / ٦ حزيران / ١٩٨٠ السنة ٢٧ ص ٢٣ .

١٨ ــ الرسالة الثانية / وهي الثانية أيضاً من القسم الرياضي / الرسائل ١/ ٦٢ ــ ٦٣ ــ وكذلك النزعات المادية المصدر السابق.

١٩ـ الرسائل ـــ المرجع السابق / ص ٦٠
٢٠ـ نفس المصدر / ص٦٣
٢١ ـ النزعات المادية ٢/ ٣٧٩
٢٢ـ نفس المصدر
٢٣ـ الرسالة ٢٢ / الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات ـــ الرسائل ٢/ ١٩٧ وما بعدها
٢٤ـ د. توفيق رشدي / المرجع السابق / ص ٢٣
٢٥ـ النزعات المادية ٢/ ٣٨٠

الفصل العاشر

مبدأ التقية وسرية العمل

ليس من شك ، في أن أية سلطة طبقية ، قامت على آيديولوجية معينة ، لا تسمح للطبقات لأخرى ، المساس بمصالحها الطبقية والسياسية ، تلك التي يقوم عليها نظام حكم تلك الطبقة ، وإلاّ ما عادت تمثلها على الصعيد السياسي العملي ، فدولة الخلافة العباسية ، هي تصاهر طبقي ، أرستقراطي لأكثر من قومية ، على رأسها العرب والفرس ، وقد سارت تلك الدولة ، بآيديولوجيتها ، ممثلةً على أكمل وجه مصالح من تمثلهم ، كاشفة القناع في أيّامها الأولى على المنحى الأرستقراطي الذي خطته لنفسها ، ورغم الانفصام المؤقت الذي حدث بين القوميتين الرئيسيتين أيام **هارون الرشيد** (١٤٩ ــ ١٩٣هـ / ٧٦٦ ــ ٨٠٩م) على أثر **نكبة البرامكة** ، إلاّ أن أواصر تلك العلاقة الطبقية ظلت قائمة في منظورها الاقتصادي .

وما أن جاء المأمون (١٧٠ ــ ٢١٨هـ / ٧٦٦ ــ ٨٣٣م) الى الخلافة حتى أخذت الخيوط الطبقية تعيد نسجها بشكل جديد ، مع أسرة فارسية أخرى من آل طاهر ، فتوثقت عُرى هذا التحالف الطبقي الأرستقراطي ، ضد رعايا الدولة من مختلف القوميات ، مما كان له ردود فعل طبقي أولاً ، وقومي ثانياً[1] ، وقد برزت هذه الأشكال في العصور العباسية اللاحقة ، بشكل أكثر جذرية ووضوح ، وقد استفادت الحركات السياسية بشكل إيجابي من الإرث الثوري ، لا سيا تلك التي كانت تضع برنامجاً لجمعياتها السرية كالحركة الإسماعيلية أو الحركات الباطنية الأخرى : مستقطبة بنفس الوقت بين صفوفها جميع الأمم الخاضعة لخلافة بغداد من عرب وعجم ، وكرد وأتراك وقوى سياسية

واجتماعية مختلفة ، ونحل ومبادىء تمثل جميع الأديان والمذاهب[٢] ، فحركة كهذه ، توجبت أن يكون لها خطة عمل سرّية ، تستطيع من خلالها أن تسيّر عملها التنظيمي بكل دقة وعناية ، وهذه السرية لمحضة كانت وقفاً على زعمائها الأقلين وقادة أفكارها المقربين الذين تربطهم مع رئيس الحركة أواصر تنظيمية ، استطاعوا الوصول اليها بعد أن قطعوا مراتب أو مراحل التكريس المطلوبة منهم وأقسموا القسم الغليظ ، أن لايبوحوا لأحد بأسرار جمعيتهم[٣] وهذه السرية الدقيقة في العمل تطلبتها الظروف السياسية للحياة الاجتماعية في كنف الخلافة العباسية ، فجو الحرية هو الذي يتيح للأفكار السياسية أن تظهر بشكل علني صريح ، أما إذا كان المناخ متسماً بالكبت والإرهاب الفكري ، فلا محيد للأفكار في هذه الحالة عن الظهور إلاّ في صورة سرّية أو في صورة رمزية . ومن المعروف إن اصطدام الدين بالفلسفة في البيئة الإسلامية أدى إلى محاربة أهل الفلسفة ، ولم يكن الإسلام السني يسمح لأي فرد أن تكون له وجهة نظر ثقافية أو سياسية خارجة عن نطاق القرآن والسنة ، لذلك اضطر الفلاسفة إلى اكتشاف وسيلة مرنة ينتصرون بها للفكر عن طريق الحوار والجدل ، هي وسيلة « التقيّة الضرورية » التي تستخدم الأفكار اليونانية المزعومة أو المنحولة كحجاب تخفي خلفه افكارها الحقيقية ، وهم لكي يحموا أنفسهم من أصحاب السنة المتشددين ، فإنهم ينسبون هذه الأفكار لليونانيين[٤] أما الذين وجودوا في أنفسهم الجرأة لمتابعة دروسهم وأبحاثهم والمجاهرة بعقائدهم وأفكارهم على رؤوس الاشهاد ، كالفارابي وابن سينا والرازي[٥] وابن رشد وغيرهم فقد كانوا مضطهدين طوال الوقت ، وليس الأمر يسري على الفلاسفة فقط ، بل كان يمتد على أغلب الحركات السياسية المناوئة للحكم العباسي والحقيقة ليس الحكم العباسي ، هو الوحيد الذي كان يلاحق الأفكار الحرة الجريئة التي كانت تصدر من العلماء المسلمين بل ، ظهر هذا في كل الحقب الاسلامية المتوالية إلا إنه يتفاوت بدرجاته من حُقبة إلى أخرى ، وكلما تطورت الدولة الإسلامية كلما زادت هذه الدرجة حدة ، فقد أشير إلى أن أقدم تنظيم سري عرفه التاريخ الإسلامي هو ذلك التنظيم الذي أوجده عبد الله بن سبأ في أيام عثمان بن عفان[٦] .

كما عُرفت التقية عند الخوارج، وذلك بعد الانشقاقات التي توالت في صفوفهم حتى اضطروا إلى اتباع الدعوة المستورة وتنظيم العمل السري، بل اضطروا إلى نقل ميدان نشاطهم إلى الأطراف بعيداً عن متناول قبضة الخلافة، وأجازوا **التقية** عدا **الأزارقة**[٧] كما أن **المرجئة** مالت لجانب التقية الضمني بقولها: «مَنْ آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وإن أظهر اليهودية»[٨] كما إن **العباسيين** أنفسهم لجؤوا إلى **الدعوة السرية** في بادىء أمرهم[٩] واضطر **المعتزلة** في عهد **المتوكل** إلى العمل السري المنظم، حيث سيطر أهل السُنة على الأمور فأذاقوا **المعتزلة والفلاسفة** كأس الاضطهاد والتشريد، وحرّم عليهم الظهور بمذاهبهم في المجالس[١٠].

على أن **أظهر صورة للتقية** والدعوة السرّية هي ماتبعه **الشيعة**، بشكل عام، فقد أُخذ به بعد مقتل **الحسين** عام ٦١هـ وظل سارياً لديهم كنهج ثابت. فعَن **محمد الباقر** يروى إنه قال: «جعلت التقية ليحقن بها الدم» و «التقية ديني ودين آبائي»[١١] وبذا يكونوا قد جعلوا **التقية** مبدأ أساسياً، وعدوها واجباً ضرورياً يجب على كل عضو منهم أن يرعاه من أجل الصالح العام[١٢] ولكن ذلك لاينطبق على **الشيعة**

الزيدية والاسماعيلية، فقد قالت الزيدية: «أنه لايحل الإمام من التقية إلاّ إذا كان أعوانه في مثل عدد أهل بدر فيما كانت الاسماعيلية تقول: «ليس إماماً من قعد عن السعي إلى حقه وتحت أمرته أربعون رجلاً»[14].

أما **التقية** عند **إخوان الصفاء** ، فهي ذلك الشكل المتطور عملياً، والخاضع إلى ظروف الحركة نفسها ، ووفق مقتضيات الحال، فقد كان هؤلاء على وعي بحقيقة البيئة وظروفها التي كانت سائدة، فاتخاذ مبدأ التقية، وهو ضمان لتنفيذ برنامجهم الاصلاحي العام الموضح في «رسـائلهم»، فقد كانوا يدركون جيـداً معنى الخروج على الوالي أو الخليفـة، في ظل تلك الظروف، فالرموز والدلالات التي جاءت بها الرسائل[15] كانت تشير بالطرف الخفي إلى كيفية تعاملهم مع الواقع من خلال الرمز .

والتقية عندهم ضرورة من ضرورات العمل التنظيمي، وهم يلجؤون إليها لتفويت الفرصة على العدو ــ مناورة ــ حتى وإن أدت تلك المناورة إلى تفرقة الأحباب قيادات كانت أو قواعد، فهم يقولون: «واستتار الرؤساء، وغيبة المتغلبين والرؤساء الظالمين»[15] وهذا الاستتار تمليه الظروف الموضوعية التي يعيشونها، وهذا الاستتار ينشأ بتوافق عكسي مع الظرف السياسي ، الذي هم فيه، ففساد الحياة السياسية والاجتماعية، نقطة دالة وهامة لديهم، تنبئهم بتردي الأوضـاع في كل نواحي الحياة. «فإذا ظهرت رؤساء الشياطين، وغلبوا على ظواهر أمور الدين، واستتر رؤساء الهدى واليقين، ضعفت أمور الشريعة ودخلها العبث والفساد»[2] فاذن حالة الاختفاء، مظهر سياسي، تكتيكي، يتحلى به «إخوان الصفاء» في مختلف ظروف عملهم السياسي، فقد عرف «إخوان الصفا» ظروف عصرهم فهماً دقيقاً، ولمسوا إن الطريق إلى تحقيق أهدافهم لابد وأن يكون سـلبياً، واللجوء إلى أسلوب التنظيم السري أو التقية، يؤكد وعي «الاخوان» لحقيقة الموقف الذي هم فيه من المواجهة مع السلطة، فالسرية وسيلة للوصول إلى الجماهير لنشر الدعوة، إن لجوء أي حركة إلى العمل السري ليس هدفاً بحد ذاته، بل هو وسيـلة لضمان بقاء الحركة وصيانتها واستمرارها وتطورها، فمن غير المتصور أن تعيش الحركة بسرية مطلقة ــ كما يقول **حجاب**[17] لأن معنى ذلك هو انعزالها عن المجتمع مما يجعل نطاق انتشارها محدوداً، وهو مايتعارض مع سعيها للانتشار والتوسع تمهيداً للخروج من حالة السرية إلى حالة العلنية، وهذا الظهور، تفرضه القوة الجماهيرية للحركة السياسية ومقدار ثقلها المؤثر في الساحة، إضافة إلى صحة نهجها، ودقة تنظيمها، ومؤهلات كادرها، القادر أن يترجم براجها السليمة والصائبة، والمتماشية مع تطور الحالة الاجتماعية في كل مرحلة من مراحلها، وبعكسـه فالضمور والتآكل نتيجة منطقية لتلك الحركات. **والتقية** عند **القرامطة** «وهم جناح من الحركة الاسماعيلية في العراق» تمتد جذورها التاريخية، وفق رؤيتهم إلى أبعاد التاريخ، فهي تكاد تظهر وظهور آدم، الناطق الأول، فعدوه **إبليس** فهم يرون «انه لابد لكـل ناطق من النطقاء السبعة من ابليس يكاشفه ويعاديه ويضـل أمته عن الصراط المستقيم» والدليل لديهم على ذلك هو «قصة آدم المكررة في القرآن سبع مرات، وهم يرون، إن هذا التكرار، إنما أراد الله به أن يذكر بأن مثل آدم ستة نطقاء... أولهم آدم وآخرهم **القائم**»[18] ، **ويعتبرون إن لكل ناطق من هؤلاء أمة وشريعة، يذكرونها**[19]، **فعند عيسى** قد اقترن التطوع والشريعة والمناهي والحدود **بالتقية** بناءً على مايقول: «إرتدوا عن الذنوب خوفاً من عذاب الآخرة، لا من عذاب الدنيا» **ولذلك**

سمي دوره دور التقية»[٢٠]، بالأبعاد التاريخية هنا بمنظور القرامطة، سوف تكون مجتمعةً عند صاحب التأويل وهو القائم «الذي يجمع شرائع النطقاء وأعمالهم وهو صاحب يوم الكشف الذي ذكره الله عز وجل في كتابه «هل ينظرون إلا تأويله...»[٢١]، ومن هنا تفترض التقية والستر على إمام الزمان لديهم «القائم» وهذا التواصل التاريخي بين الاسماعيلية وفروعها من جهة، وبين عامة الشيعة من جهة أخرى، يدلل على المنهج «الستراتيجي» وليس التكتيكي للحركات الاسلامية المعارضة، التي لازالت تأخذ بمبدأ «التقية وهو مانقل عدواه إلى بعض الحركات السياسية المعاصرة .

* * *

هوامش الفصل العاشر

١ ــ من أمثال ذلك ــ حركة ــ بابك الخرّمي ــ فأبعادها الطبقية واضحة / أنظر البابكية لحسين قاسم العزيز ، ومن الناحية القوميـة ، برزت الشعوبيـة ، كحركة تحرر للشعوب المغلوبة في بادىء أمرها . وسنوضح ذلك بشيء من التفصيل ضمن دراستنا .. الصراع الطبقي في الإسلام .

٢ ــ بندلي الجوزي / المرجع السابق / ص ١٢٠

٣ ــ بندلي جوزي ــ المرجع السابق / ص ١٢١

٤ ــ د. عمر المالكي ، الفلسفة السياسية عند العرب / ص ٦ ــ ٧ وكذلك د. محمد فريد حجاب ، الفسلفة السياسية عند إخوان الصفاء ص ١٠٤ ــ ١٠٥

٥ ــ أنظر عن موقف الرازي / دراسة هادي العلوي ــ الرازي فيلسوفاً

٤ ــ زهدي حسن جار الله ــ المعتزلة ص ٣٧

٧ ــ يرى الأزارقة في موضوع صلاة الخوف / وهي مسألة قريبة من التقية ، إنه يحرّم على الرجل أن يقطع صلاته حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله أثناء تأديته لها ، ويرى الأباضية إن التقية ستر للمؤمن / أنظر بقية الاستطراد بالهامش رقم ٢ من ص ١٠٠ عند د. حجاب / الفلسفة السياسية ...

٨ ــ إبن حزم / الفصل في الملل والأهواء والنحل ــ طبعة القاهرة ١٣١٧هـ ٤/ ٢٠٤

٩ ــ وأول منظم لدعوتهم السرية هو محمد بن علي العباسي / راجع ــ د. حجاب المرجع السابق ص ١٠١

١٠ ــ مروج الذهب / الفصل الخاص في خلافة المأمون ٤/ ٥ ــ ٤٥

١١ ــ د. فاروق عمر ــ العباسيون الأوائل ص ٢٢٨ وما بعدها

١٢ ــ د. حجاب / المرجع السابق / ص ١٠٤

١٣ ــ نفس المرجع السابق

١٤ ــ أنظر الرسالة ٢٢ ــ / في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها / ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧ الرسائل ــ الجزء الثالث .

١٥ ــ الرسائل ٤/ ٤٠٥ ــ بيروت

١٦ـ الرسالة الجامعة ٢/ ١٢٥ ـــ فصل في نزول الشمس برج الميزان

١٧ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ص ١١٢ ـــ ١١٤

١٨ـ أنظر كتاب « شجرة اليقين » للداعي القرمطي عبدان تحقيق عارف تامر / ص ١٠ ، ولفظ « القائم » يقصدون به « المهدي صاحب الزمان » وهو ما دأب عليه عامة الشيعة ، وإبليس آدم هو عزرائيل ، وإبليس إبراهيم النمرود وابن كنعان ، وإبليس موسى هو الوليد بن مصعب المعروف بفرعون ، وإبليس عيسى ، يهوذا ، الذي إرتشى عليه بثلاثين مثقال من الفضة / المرجع السابق ص ١١

١٩ـ المصدر السابق ٤/١٤٤

٢٠ ـ المصدر ذاته.

٢١ ـ نفس المرجع / ص ١٢

الباب الثاني

النظام الداخلي لحركة إخوان الصفاء

الفصل الأول

تمهيد

إن أي حركة سياسية إذا أرادت أن تحقق وجودها الفعلي على الساحة السياسية والفكرية، يجب أن تنظر إلى ميزان قوتها، وثقلها الفعلي، ومن ثم تجد لنفسها **قواعد عمل** تمكنها من الاستمرارية والبقاء، فكل حركة سياسية غير قادرة على تنفيذ برامجها السياسية، دون ضابط، أو ناظم يوحِّد كل الجهود والطاقات كي تصب في طاحونة الحركة، لخدمة أهدافها، وكما أشرنا سابقاً إن تطور **الحركة الاسماعيلية**، ووجود «**هيئة أركانها ــ الأخوان**» قد استفادت من الحركات السياسية، السرية وغيرها، فبالضرورة، لحركة سياسية، كهذه أن تجد ما يُوحِّد نشاطَ أعضائها، وفق ترتيب مُعيَّن، يجعل مراقبة الفعل السياسي منضبطاً وموجهاً وفق تلك ــ الستراتيجية التي صاغوها في رسائلهم لاسيما «**الجامعة**» منها، ومن ثم تطلب وجود «التكتيك» في الحركة، وجود **كادر** مستوعب للبرنامج السياسي، الواضح المعالم في «**رسائل إخوان الصفاء**» فلغرض أن يكون هناك توافق منهجي ــ في البعد السياسي ــ تطلب وجود «**نظام داخلي**» يوجه ويراقب سير العملية التنظيمية، ضمن شروط سريتها وعلانيتها، وفق ظروف الحركة التي تمر بها، وهو ماتطلب من **هيئة الأركان تلك**، أن تصوغ المبادىء الأولية للحركة وفق ماندعوه اليوم، بالمفهوم المعاصر بـ «**النظام الداخلي**» .

وأهمية النظام الداخلي للحركة في تلك الفترة، كان ذا بُعدٍ خطر وهام جداً، فهو ترافق بشكله التكتيكي، مع منظور الحركة الستراتيجي، وكان العمل به واعياً دقيقاً، إذ تدرج بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، ، وأوجدت لكل مرحلة إسلوباً خاصاً يتناسب مع مستوى المدعو، بدأت «الرسائل» بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل مع المدعوين «الكسب» الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ماهو متكون لديهم من

معتقدات موروثة، ومن مرتكزات مذهبية وآيديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائدة، وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل العامة وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في أوج نشاطها حينذاك. إن وعي «الجماعة» لهذا الواقع حملهم على تضمين عملهم البرنامجي شبه «نظام داخلي تنظيمي» كما يقول مروة[1]، يقضي أول كل شيء باختيار فئة الشبان للحلقات الأولى من التنظيم فهم يقولون في صدر تأكيدهم على «الباب الأول» لنظامهم الداخلي: «واعلم أن قوة نفوس إخواننا في هذا الأمر الذي نشير إليه ونحث عليه على أربع مراتب: أولها صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول، وسرعة التصور وهي مرتبة أرباب ذوي الصنائع[2]، وهم هنا يعتبرون تلك المرحلة مرحلة مميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد» وهم ينطلقون بهذا التحديد من قول الله: «إذا بلغ الأطفال منكم الحلم» ويطلقون عليهم «إخواننا الأبرار والرحماء»[3].

إذن هنا حددوا سن القبول في جمعيتهم بـ خمسة عشر سنة وأطلقوا عليهم تسمية «حزبية» هو نعت «الأخوان الأبرار والرحماء» ويسري هذا النعت حتى على ثلاثين سنة منهم. وفي هذا الباب ولنسميه «باب الترشيح والكسب» كانوا قد التفتوا إلى ناحية هامة وخطرة، مازالت تفرض وجودها على الحياة المعاصرة، بمختلف نواحيها عنيت «ظاهرة الشباب» لذلك ركزّوا الجهد عليها في بادىء أمرهم، وأوصوا كل كوادرهم على هذه الفئة من الناس فهم طاقة خلاّقة، فاعلة، مغيرة، متقبلة لجديد الحياة، ومنها العلوم لذلك أشاروا في مقدمة هذا الباب بقولهم: «واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفق لك معلم ذكي، جيّد الطبع، حسن الخلق، صافي الذهن، محب للعلم، طالب للحق غير متعصب لرأي من المذاهب».

واعلم أن مثل أفكار النفوس، قبل أن يحصل فيها علم من العلوم، واعتقاد من الآراء، كمثل ورق أبيض نقي لم يُكتب فيه شيء»[4].

فهذا التأكيد كان يرمي إلى الإحاطة الشاملة بعقول الشباب والصبر على ترويضهم بالعلوم، وعدم ضياع الوقت مع المشايخ، لأنهم عثرة في طريق عملهم، فرفد الحركة الدائم بعنصر الشباب، يعني الحفاظ على ديناميكية الحركة السياسية فهم يقولون: «فإذا كان الأمر كما وصفت، فينبغي لك أيها الأخ أن لاتشغل بإصلاح المشايخ الهرمة، الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة، وعادات رديئة، وأخلاقاً وحشة، ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب»[5].

إن هذا الإدراك لطبيعة التناقض بين جيلين متعاصرين «شيوخ وشباب، يؤكد فهمهم العلمي لطبيعة المرحلة التي يعيشونها ويخوضون غمارها الايديولوجي، لذلك أكدوا على إعطاء الريادة في الكسب والتقديم لعنصر الشباب في حركتهم السياسية، فالمسؤولية في تحمل الأعباء مرهونة بالشباب أكثر من الشيوخ، استناداً إلى الخبرة التاريخية في ذلك لديهم فهم يؤكدون: «واعلم ان الله تعالى مابعث نبياً إلاّ وهو شاب ولا أعطى لعبد حكمة إلاّ وهو شاب كما ذكرهم ومدحهم فقال عز اسمه (إنهم فتية

آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾. وقال تعالى ﴿إنا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم﴾ وقال أيضاً ﴿وقال موسى لفتاه﴾.

" واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذّبه مشايخ قومه"[٦].

أما المرتبة الثانية في تقسيمهم التنظيمي فهي ما أطلقوا عليها «مرتبة الرؤساء ذوي السياسات» وهي التي تعني الكادر الوسطي، وهي تتحدد وفق مهماتها بـ «مراعاة الاخوان، وسخاء النفس، واعطاء الفيض والشفقة والرحمة، والتحنن على الاخوان، وهي القوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد»[٧] وهذا التقسيم استمدوه من قوله ﴿فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حُكماً وعلماً﴾. ويسمون هذه الفئة وفق الاصطلاح الحزبي «الاخوان الأخيار والفضلاء» وتتحدد أعمارهم بين ٣٠ ــ ٤٠ سنة[٨].

والمرتبة هذه، وفق شروطها الزمنية، من ناحيتي العمر وسن الالتزام، تؤكد مدى معرفة «الاخوان» لمعنى التجربة المكتسبة من خلال العمل، فالحكمة إحدى الخبرات الهامة في التنظيم، التي اكتسبها هذا الكادر الوسطي، وهي صمام أمان للعمل الحزبي بحيث تخلق انموذج كمثال وتخلق ظلها كاحتياط في عملية الفيض، أي نقل التجربة من الكادر المتقدم ــ في أي موقع ــ إلى الذي يشرف عليه ذات الكادر نفسه، ولنسميها «إعداد الملاكات» ضمن التجربة السياسية ــ الحزبية ــ .

فليس عبثاً أن يختاروا لهم اسم «الأخيار والفضلاء» فالتسمية تشير بمدلولها اللغوي إلى عملية إنتقاء وتفضيل، وهذا الموقع لم يأت عبثاً، بل هو درجة حزبية، أوجدتها ظروف العمل السري، واستحقها الكادر القادر على تنفيذ مهام الحركة في ظروف النشأة والاعداد لجمعية «إخوان الصفاء» .

أما المرتبة الثالثة / فهي التي يطلقون عليها كناية «مرتبة الملوك ذوي السلطان» والتسمية، هنا كناية ليس إلاّ، بتعبير مجازي، خضعت بتقديرنا إلى بُعدين: الأول، أرادوا به تأسيساً نظريّاً لمنظورهم الآيديولوجي، وفق تراتبية سياسية، بأن يكون صاحب هذه الدرجة الحزبية ذا قوة عقلية متميزة تؤهله لأخذ وصنع القرار، وفق شرطه التاريخي، وبناءً على مقتضيات لحظته الآنية، ومن موقع مسؤوليته، ويجب أن لاننسى هنا، أنهم كانوا ينظرون بعين مستقبلية لبناء «مدنية فاضلة لهم» أما البعد الثاني في التسمية، فهو ما كانوا يرمزون إليه، تحت لافتة السياسة، كون «الملك ــ السلطان» يجب أن يكون وفق هذه المواصفات التي يرتأونها واجبة الوجوب في السلطة السياسية فهم يقولون: «مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي، والنصر والقيام بدفع العناد، والخلاق عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه»[٩].

وهذه المرتبة تؤهل صاحبها لهذا القرار، وتعطيه الصلاحية لسن أعراف يمكن الاهتداء بها في ظلال السلطة التي يتمتع بها، وهي ماسمّوها بـ «القوة الناموسية» الواردة بعد تولد الجسد بأربعين سنة[١٠] فالشرط القانوني هنا، في هذه المرتبة مكّن صاحبها لتبوء هذا المركز الهام، والحساس، ويمكن أن نصطلح عليه، وفق مسميات عصرنا، السياسية بـ «عضو قيادي» وقد اشتق «الاخوان» هذه التسمية من القرآن: ﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال ربِّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي﴾ .

ووسم «الاخوان» كوادر هذه المرتبة بـ «الاخوان الفضلاء الكرام»[١١] والعمر القانوني لهذه

الدرجة تتراوح بين ٤٠ ــ ٥٠ سنة[١٢]

وضمن هذه الدرجة، يكون الكادر قد استوعب تماماً نظريته السياسية وفهم بدقة، موجبات العمل التنظيمي، وبذا نستطيع أن نسمّ تلك المرتبة في تنظيمهم بباب «الكادر المتقدم» وفق التسميات السياسية الحديثة. فهم **فضلاء** بما أعطوا من حياتهم من جُهدٍ للحركة، **وكرام** بما استحقوا مما أعطوه لحركتهم ذاتها، فالتسمية تشمل العلاقة الجدلية بين الكادر ومنظمته وفق سياق **الوحدة التنظيمية** القائمة في الكيان السياسي .

وأما **المرتبة الرابعة** فهي مرتبة «**من يعرفون ملكوت السماء**» وهي التي «ندعو اليها اخواننا كلهم **في أي مرتبة كانوا**» وهي **التسليم وقبول التأييد** ومشاهدة الحق **عيانا** وهي قوة الملكية الواردة بعد**خمسين سنة** من مولد الجسد، وهي الممهدة للمعاد، والمفارقة للهيولي، **وعليها تنزل قوة المعراج** وبها تصعد الى ملكوت السماء، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان، والجواز على الصراط، والنجاة من النيران **ومجاورة الرحمن** ذي الجلال والاكرام»[١٣]

وهذه الرتبة أو الدرجة، يستقون معناها من الآية «ياأيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي».

هذه المرتبة نستطيع أن نطلق عليها، وفق تسلسلها الحزبي لديهم درجة **الحكمة والنبوة**» أو هو مايوازيها ان جاز التعبير «مكتب سياسي» في التعبير المعاصر للحركات السياسية.

فهذه المرتبة تشترط على **عضوها** أن يكون قد تجاوز **الخمسين سنة**، بعد أن يكون قد مر بكل المراحل التنظيمية الثلاث الآنفة الذكر، فلا يصح تقديم الكادر، جزافا عندهم، فموجبات التنظيم تسترعي الانتباه والدقة، والحيطة والحذر لهذا الموقع الخطر الذي قد يصل اليه عنصر غير أمين ولا كفء لمهمات التنظيم، وبعد النظرية الآيديولوجية، فهو عندهم بمثابة **النبي** أو هو «تنزل عليه قوة المعراج» وتلك صفة نبوية، مثالية، تخضع لشروط صارمة جدا، نادرا ما تجد من يمثلها أو تتكون فيه الصفات المطلوبة، فجسامة المسؤولية، تعادل خطر الموقع الذي يتبوؤه هذا العضو «**الحكيم**» فهم قد أشادوا بصفات هذا الكادر، المحتل لهذا الموقع بصفات الأنبياء والفلاسفة بقولهم: «واليها أشار **ابراهيم عليه السلام**» بقوله تعالى «واجعلني من ورثة جنة النعيم» كذلك أشار النبي **يوسف** والنبي **عيسى المسيح**[١٤]وكذلك يشيرون إليها بقول النبي **محمد** إنكم تردون علي الحوض غدا»[١٥]واليها أشار **سقراط الحكيم** بقوله يوم سقي السم: «اني وان كنت أفارقكم **اخوانا فضلاء**، فإني ذاهب إلى **اخوان كرام** قد تقدمونا».....واليها أشار **فيثاغورث** في الرسالة الذهبية في آخرها .

«إنك إذا فعلت ماأوصيك عند مفارقة الجسد، تبقى في الهوى غير عائد إلى **الأنسية ولاقابل للموت**»[١٦]/ بمعنى آخر، **ملائكة** / وإليها أشار **بلوهر ليوزاسف** حين قال الملك لوزيره، وكان من أهل هذه المقالة: «قل لي من أنت؟» فقال: **من الذين يعرفون ملكوت السماء**»[١٧]ثم يؤكدون على هذه الدرجة بقولهم: «واليها ندعو **نحن اخواننا جميعا**» وهنا يتوضح الهدف السياسي ــ الاجتماعي، فتربية الكادر واعداده يجب أن يصب في هذا البعد الستراتيجي، لهذه المرتبة، حتى يمهدو سلفا لبناء مجتمعهم الفاضل، الذي يرمون بناءه، لذلك نرى هذا التشديد ومثاليته في كادرهم هذا، وهم يسعون الى بلوغه

في تلك المواصفات والتي أطلقوها بصفة «شعارات سياسية» منظمة الحكمة والايثار، والسمو بالنفس الى مرحلة الملائكة، هذا التصور الخيالي، يخفي وراءه نزعة مغرقة في الانسانية، رغم ما يجلببها من رداء صوفي، ولكنها خطوة أثرت بميسمها على تلك الفترة من التاريخ العربي الاسلامي.

ان الخطة «التكتيكية» التي تعاملوا بها مع كوادرهم وجمهورهم تقضي بتقديم المعارف الأولية اليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك فيما يكون قد وصلت اليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول ايديولوجية «رسمية» ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة، وهكذا تتدرج أساليب «التعليم» متصاعدة مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعوين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من أعمارهم فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة وهي العليا، فيرتفع الحذر، ويصبح «التعليم» صريحا معهم ويمكنهم الاطلاع على أسرار «المنظمة» كاملة[18] أما زعيم التنظيم لديهم فهو الامام، وهو يمثل ذروة التطور العقلي، وحاوي لجميع الخَبَر[19] ومن يصل الى هذه المرتبة صار عندهم بمثابة العقل الذي يحتكم إليه، إضافة إلى ضرورة أن يكون ذا منطق فلسفي، علمي قويم، تتفق أقواله مع أفعاله، فلا يحس التناقض في أقاويله ويؤخذ عليه، فالضرورة لديهم هي عدم تناقض الحكم مع العقل[20] وتشبيه الاخوان من يصل لهذه المرتبة بـ«العقل» انما يؤكد أنهم يقصدون الامام لان العقل في فلسفتهم هو «الرئيس الواحد» وهو «امام عادل من خلفاء الأنبياء» وأن مرتبته هي مرتبة «النبوة والناموسية» لأن أهل هذه المرتبة هم القائمون بأمور النواميس، وهم الراسخون في العلم وأولياء الله المخلصون، وهذه الصفات لاتطلق في المصطلحات الاسماعيلية الا على رتبة الامام[21].

هوامش الفصل الأول

١ ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧١

٢ ــ انظر الرسالة الثانية ج١ / ص ٦٢ ــ ٦٣ .

٣ ــ الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ٤/ ١١٩

٤ ــ المرجع السابق ٤/ ١١٤

٥ ــ المرجع ذاته .

٦ ــ المرجع السابق ٤/ ١١٥

٧ ــ ذات المرجع ٤/ ١١٩

٨ ــ يقع د. عمر دسوقي / إخوان الصفاء / بخطأ قد يكون شائعاً في وقته ــ هو تصنيفه لهم بـ« طبقات » وهو مالا يتفق ولغة النص الوارد برسائلهم من جهة ، ولا يتماشى مع روح الاصطلاح المعاصر ذات المدلول الإقتصادي أصلاً من جهة ثانية أنظر ص٧٥ من كتابه المذكور.

٩ ــ المرجع السابق ٤/ ١١٩

١٠ ـ نفس المرجع

١١ ـ المرجع ذاته

١٢ ـ يسميها حسين مروه مرتبة البالغين .. انظر هامش ٤٦ على الصحات ٣٧١ ـ ٣٧٢ ـ الجزء الثاني ـ النزعات المادية .

١٣ ـ المرجع السابق الرسائل ٤/ ١٢٠

١٤ ـ نفس المرجع

١٥ ـ ذات المرجع

١٦ ـ المرجع السابق ٤/ ١٢٠

١٧ ـ المرجع ذاته .

١٨ ـ النزعات المادية ٢/ ٣٧٢.

١٩ ـ سوف نفرد فصلاً خاصاً . في دراستنا هذه لبحث « نظرية الإمامة لديهم ».

٢٠ ـ الرسالة ١٣ ـ الرابعة من المنطقيات ١/ ٣٤١

٢١ ـ د. حجاب ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ـ ص ١٢٧

الفصل الثاني

شروط القبول والعضوية

ليس كُلُّ مَنْ « اطلع » على « رسائلهم » قبلوه بين صفوفهم ، وليس كل مَنْ آمن بتلك الرسائل حوَوه ، فسياق حركتهم السياسية ، وسرّيتها المطلقة ، فرضت نظاماً صارماً للقبول ، بغية المحافظة على كيانهم السياسي ، وعدم فتح ثغرة في صفوفهم يستطيع الأعداء منها النفاذ إلى تشكيلاتهم الحزبية ، لذلك أقفلوا باب الترشيح في وجه الكثير من الذين لا تنطبق عليهم الشروط التي لايرتؤنها في المرشح. فهم يراقبون الناس عن كثب، لاسيما من خلال السياسة الذاتية لكل فرد وهي التي تعني لديهم « معرفة كل انسـان نفسـه وأخلاقه ، وتفقد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغضبه ورضـاه والنظر في جميع أموره[1] » ، وضمن هذه النظرة النموذجية الموجودة أساساً لدى الفرد العادي ، يفرضون شروطهم الأخرى على المرشح ، زيادة في الاحتياط ، وتوخياً للدقة ، وبمذجةً في الاختيار ، وأهم هذه الشروط هي ما وضحته رسائلهم بالقول : « ينبغي لأخواننا ، أيدهم الله ، حيث كانوا في البلاد ، إذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أو أخاً مُستأنفاً أن يعتبر أحواله ويتعرف أخباره ويجرب أخلاقه ، ويسـأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا ، لأن في الناس أقواماً طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال ، وعاداتهم رديئة مفسدة ، ومذاهبهم مختلفة جائرة ، فمنهم خيِّر وشرير ، وكفور وشكور ، وذو أمانة وغدار ، وحليم وسفيه ، وسخي وبخيل ، وشجاع وجبان وحسود وودود ، وفاجر وعفيف ، وجزوع وصبور ، وشره وقنوع ، وسلس وشرس ، وفظ وغليظ ، ولطيف ورقيق ، وعاقل وأحمق ، وعالم وجاهل ، ومحب ومبغض ، وموافق ومخالف ، ومنافق ومخلص ، وناصح وغاش ،

ومتكبر ومتواضع ، وعدو وصديق ، ومؤمن وزنديق ، وعارف ومنكر ، ومُقبل ومدبر وما شاكل هذه الأخلاق المحمودة والمذمومة مُضادات بعضها لبعض[٢] »

هذا النص يوضح أمامنا البدء بعملية اختبار المرشح من كل الوجوه ، يتعرف أحواله وأخباره ، هنا ظهر البُعد الاجتماعي أولاً ، لأن الهدف السياسي لهم ينبثق تماماً والوجهة الاجتماعية التي يريدون خلقها ، ثم ينظر « مذهبه واعتقاده » بأي اتجاه هو يسير وما هو اعتقاده الروحي ، وهذه تدوم فترة طويلة يخضع فيها المرشح لفترة اختبار دقيقة من قبل الشخص المعني به : ومن ثم يُقرر هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا ؛ هذا القرار يعني ، تحمل المسؤولية في تقديم المرشح او ما نطلق عليه بالعرف السياسي « التزكية » ، وقد بيّنوا في النص أعلاه ، ما هي صفات الناس وطبائعهم ، فمن يمتلك الصفات الايجابية خضع لاختبار صداقتهم أولاً ، فمن الناس « من هو مطبوع على خلقٍ واحد أو عدة من أخلاق محمودة ومذمومة ، وأن العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة ، فمثل هذا يُجتنب ، « والعادات الجميلة تقوي الأخلاق المحمودة[٣] وصاحب هذه الطباع أولى بالكسب والترشيح ، وليس ذلك فقط ، بل هناك شروط أخرى ينبغي مراعاتها ، وأخذها بعين الاعتبار في الشخص المُرشَّحْ يجري ويطبقها المُرشِّح هي: « ينبغي لك إذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أخاً أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير ، والأرضين الطيبة التربة للزرع والغرس ، وكما ينتقد أبناء الدُنيا أمر التزويج وشري المماليك والأمتعة التي يشترونها[٤] »

أنظر هنا كلمة « تنتقده » فهي بمعناها هنا ، جاءت لتدل على تلامس مباشر ، بشكل قوي مع حاسة اللّمس ، واثقة ، قوية ، دقيقة ، صادقة الحُكم ، لمسة مكتشفة للمعدن المنقود ، أي معرفة دقيقة جداً بتركيبة هذا المعدن المكسوب للحركة ، لأنه مستقبلاً سيمنح اسم الحركة « عضو جمعية إخوان الصفاء » فإذا لم يكن معدنه يتفق وجوهر معادن هذه الحركة ، فإنه سيشوّه تلك الجواهر ، وبالتالي يعود عليها بالضرر ، لذلك لابد من كشفه في أول مرحلة وقبل الدخول الى نظام الحركة .

ثم إنهم ربطوا عملية الكسب الى حركتهم بظواهر الحياة الاجتماعية القائمة في زمانهم من زواج ، وشراء مملوك وأمتعة ، وهو ما يتطلب الدقة في الانتقاء ، فليس من السهل اقتران الإنسان بزوج دون معرفة مسبقة بسجايا وخصال تلك الزوج ، أو المملوك الذي سيطلع على العام والخاص في أمر الحياة ، هنا الخطورة إذن ، فالمكسوب المعد للترشيح عملية صعبة ودقيقة تقتضيها ظروف مرحلة الحركة وسرّيتها ، لأن المسألة ، ليست مسألة كَمْ ترفع به عِداد تنظيمك ، بل المسالة مسألة نوع تفرض به نفوذ تنظيمك[٥] وتجعل من أفكاره قوة فاعلة ، مادية ، تؤثر بسير التفاعلات الاجتماعية ، وهو ما انتبه أليه « إخوان الصفاء » فقد حددوا هذا الأمر وخطورته بما يلي :

« واعلم إن الخطب في اتخاذ الإخوان ـــ الأعضاء هنا ـــ أجل وأعظم خطراً من هذه كلها ، لأن إخوان الصدق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعاً ، وهم أعز من الكبريت الأحمر[٦]!!

وإذا وجدت منهم واحداً فتمسك به فإنه قرّة العين ونعيم الدنيا وسعادة الآخرة ، لأن إخوان الصدق نصرة على دفع الأعداء ، وزين عند الاخلاء ، وأركان يعتمد عليهم عند الشدائد والبلوى ، وظهر يستند إليهم عند المكاره في السراء والضرّاء وكنز مذخور ليوم الحاجة ، وجناح خافض عند

المهمات ، وسلّم للصعود إلى المعالي ، ووسيلة الى القلوب عند طلب الشفاعات ، وحصنٌ حصين يُلجأ إليه يوم الروع والفزعات ، فإن غبت حفظوك ، وإن تضعضعت عضدوك ، وإن رأوا عدواً لك قمعوه . الواحد منهم كالشجرة المباركة تدلت أغصانها أليك بثمرها ، وأظلتك أوراقها بطيب رائحتها وسترتك بجميل فيئها ، فإن ذكرت أعانك ، وإن نسيت ذكّرك ، يأمرك بالبرّ ويسابقك أليه ، ويرغبك في الخير ويبادرك إليه ، ويدلك عليه ويبذل ماله ونفسه دونك[٧] إذن هنا ، حددوا صفة هامة جداً في العضو المرشح ألا وهي « الصدق » وهي شرط أساسي يتمتع به العضو المرشح ، والعضو العامل ، أو الكـادر ، وهذا الشـرط ــ بتقديري ــ خضع لمهمـات وظروف المرحلة في عصرهم ، فالسجايا والصفات التي يذكرونها في النص كلها تشير الى هؤلاء « إخوان الصدق » فالصدق هنا ، هو صدق الإيمان بالعقيدة التي اختطوها من الآيديولوجية الإسـلامية ذاتها ، فالصـادق مع ذاته ، صـادق مع عقيدته ، وهذا يتطلب مؤقفاً آيديولوجياً صحيحاً ، يمليه عليه الالتزام ، والصادق هذا ركنٌ يعتمدُ عليه في المد والجزر لسير الحركة وتطورها التنظيمي في مختلف المراحل ، فالصدق مبدئية هنا ، يُتعامل فيه ، وهو شرط أسـاسي في قبول الأعضاء ، وصفة هامة لا يستغني عنها المرشح لعضويتهم ، ثم أن وصيتهم الشرطية « إذا وجدت » أحداً منهم ، أوليه ثقتك ، وتمسك به ، لأنه لا يخشى عليه ولا منه ، فهو قرة العين ، وبمعنى سياسي معاصر ، « حدقة عين الحزب » وهو نصرة على الأعداء ، « وجناح خافض عن المهمات » أي أنه ينطلق من صدقه مطبقاً مبدأ الطاعة الواعية في الالتزام ، وهذه الطاعة تمليها عليه إرادته الواعية المنبثقة من الالتزام نفسه وصدق هذا الالتزام الذي آمن به ، فلا تناقض في نظريته بين المبادىء والتطبيق على الصعيد العملي ، وهذا أحد شروط ديمومة « الحركة ».

وعلى ضوء هذا المبدأ « الصدق » أقرّوا عدة توصيات ، شكلت رافداً يُسيِّر قواعد العمل تلك ، بغية خلق روح تعاونية جماعية ، تؤدي بالنهاية الى استقامة العمل من خلال تأدية المهمات الحزبية ، إضافة الى خلق روح التعاون والتسامح وتجاوز الأخطاء الناتجة من طبيعة العمل ، والتعامل المتبادل وفق حرص الجميع على تطور العمل وديمومته ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، أخذ بيد المخطىء في سياق العمل وتربيته بروح التسامي ، من منطلق التسامي ذاته ، لأن هذا التسـامي يخلق المبادرة الإيجابية في روح التعاون داخل الهيئة الواحدة ، ومن ثم داخل روح التنظيم بأكلمه ، والتوصيات تلك جاءت على النحو التالي : « فإذا أسعدك الله بمن هذه صفته ، فابذل له نفسك ومالك ، وقِ عرضه بعرضك ، وافرش له جناحك ، وأودعه سرّك ، وشاوره في أمرك ، وداوِ برؤيته عينك ، واجعل أُنسك إذا غاب عنكَ ذكره والفكرُ في أمره وإن هفا هفوةً فاغفر له ، وإن زلّ زلّةً فصغِّرها عنده ، ولا توحِشهُ . فيخاف من حقدك ، واذكر من سالف إحسانه عند إساءته ليأنس بك ، ويأمن غائلتك ، فإن ذلك أسلم لودهِ وأدوم لإخائه[٨]»

« وإخوان الصفاء » لا يؤكدون فقط على مبدأ الصدق في تعاملهم التنظيمي ، بل يلجؤون الى « الشك » أحيـاناً ، بغيـة استجلاء الأمر من الداخل ، في الشخصيـة المكسـوبة والمُعدة أو المهيأة للترشيح ، حتى لا يقعوا في شرك الاندساس ، وهم بهذا ــ لعمري ــ قد استحقوا مبدأ الريادة على

كل الحركات المعاصرة لهم واللاحقة بهم ، أو المعاصرة لآننا الحالي ، ولولا ذلك لما استحقوا أن يتخلدوا على مر العصور .

فتوصياتهم تلك بثوها بين « رسائلهم » حددوا لها « فصولاً صغيرةً » أو ما يعرف اليوم بـ « النشرات الداخلية » آخذين بعين الاعتبار ، سهولة تناولها ، وتناقلها ، على الأعضاء والكوادر وهم في لُجة التنظيم السري ، وبتقديرنا ، إن لجوءهم لهذا الأسلوب هو لسهولة الرجوع اليه في حالة التثقيف من جهة ، وتطبيق لمبدأ أمني من جهة ثانية ، إضافة إلى خصوصيته التنظيمية من جهة ثالثة ، وهذه « الفصول » أو النشرات ، جاءت صغيرة ومسبوكة ، وبلغة عالية محفزة ، تعلق بالذهن مفرداتها ، فهي جاءت بصيغة إلزامية آمرة ، نابعة من خطورة الموقف ، في هذا الشأن فاسمع ما يقولون : « واعلم يا أخي أن من الناس مَنْ لا يصلح للصداقة والأخوة والمقاربة أصلاً البته ، فانظر من تُصحب وتعاشر ، ولا تغتر بظاهر الأمور من غير معرفة بواطنها ، ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها ، فاذا أردت اتخاذ أخ أو صديق فاعتبر أولاً أحواله ، واختبر أخلاقه ، وسله عن مذهبه واعتقاده ، وانظر في عاداته وسجيته وشمائله وحركاته ، فانه لا يخفى على المتفرس بواطن الأمور إذا نظر الى ظواهرها[9] »

انظر الى آخر جملة كيف يوجهون أعضاءهم الى النظر بعمق فلسفي للكشف عن الظواهر الباطنه من خلال ظواهرها الظاهرة ثم يضيفون شكاً آخر ، بغية التيقّن من أمرٍ يريدونه ، منطلقين من السلوك اليومي للناس قائلين : « واعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ، ويُدلس عليك بشبه الموافق ، ويُظهر لك المحبة ، وخلافُها في صدره لاضميره ، فلا تغتر أو تتيقّن[10] » وليس ذلك فحسب بل يلجؤون الى مسألة أخرى ، هامة في العمل التنظيمي ــ السياسي ــ ألا وهي : اتخاذ مناهج علم النفس على الواقع التنظيمي ، وربط ذلك بأخلاقهم وعاداتهم التي جبلوا عليها : حيطة في الأمر ، وإجراء أولي للأحتزار ، كي لا يؤخذوا بغتةً من ناحية ، ومن ناحية أخرى الحفاظ على نوعية الكادر والتنظيم من ورائه ، لأنهم معرضون الى القدح والذم من قبل أعدائهم السلفيين ، والسياسيين ، والمِلَلْ الأخرى ، لذلك أوصوا قواعدهم بأن تطبق هذه المبادىء على تنظيماتهم ، وعدم الإخلال بها فقد أوصوا : « واعلم إن أعمال الناس في ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التي طُبعوا عليها ، وبحسب عاداتهم التي نشؤوا عليها ، أو بحسب آرائهم التي اعتقدوها ، فإذا رأيت الرجل معجباً صلفاً أو نكداً لجوجاً ، أو فظاً غليظاً أو مماحكاً ممارياً ، أو حسوداً حقوداً ، أو منافقاً مرائياً ، أو بخيلاً شحيحاً ، أو جباناً مهيناً ، أو مكاراً غداراً ، أو متكبراً جباراً ، أو حريصاً شرهاً ، أو كان محبّاً للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزرياً لنظرائه ، أو كان مستحقراً لأقرانه والناس ، ذاماً لهم ، أو متكلاً على حوله وقوته فاعلم أنه لا يصلح للصداقة وصفوة الأخوة لأن هذه الأخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده ، ولإخوانه ، وذلك أن من يختر المطالبة بما لا يجب له لا تسمح نفسه ببذله ما يجب عليه ، وهكذا الحسود واللجوج والغضوب ، تمنعه هذه الأخلاق من الإذعان للحق ، وهكذا اللجاج والتكبر يمنعان عن قطع الجدال والخلاف ، وكذلك الفظاظة والغلظة يمنعان من العذوبة والسهولة ، والشراسة والغضب يهيجان على المكابرة ، وبالجملة كل هذه الأخلاق مفسدة للمودة ومخالفة لصفوة الأخوة ، مستثقلة للنفوس ، وموحشة للأنس والراحة ، ومنفرة لألف الطباع ومنغصة للعيش ومبغضة للحياة[11] »

ويستمرون على هذا المنوال في تثبيت قواعد العمل بالنسبة للكسب على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، وهم بهذا الفعل يمهدون الى مجتمع مثالي يطمحون في الوصول اليه ، فبعد أن يكسبوا الصديق على الصعيد الاجتماعي هناك قواعد أيضاً يجب مراعاتها في التعاشر والتعايش معه ، حتى إذا تبدل هذا الصديق ، وإنقلبت آراؤه قدر الإمكان أن يكون بدائرة الحياد لابدائرة الأعداء فصاغوا لهذا الأمر تعاليم « توصيات » لأعضائهم بغية أن يكون العمل الاجتماعي مسيّس في نطاق علاقاته الاجتماعية ويصُب بنفس الهدف .

ومن جملة التوصيات تلك « فينبغي لك أن يكون أكثر كدك وعنايتك ــ بعد اتخاذ الصديق ــ حفظه ومراعاة أمره ، وأداء حقوقه ، حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصحبة بملالة أو ضجر ، أو شكوك أو ظنون ، أو شبهة تدخل في المودة أو نميمة ووشاية من مخالِف له يسعى بينكما للفساد ، فتفقد يا أخي هذا الباب ولا تغفل عنه ، واعلم يا أخي أن الإنسان كثير التلّون ، قليل الثبات على حال واحدة ..»[١٢] وهم بهذا الاستدراك قد فهموا تلون طباع البشر ، وتغيير صروف حياتها ، أي أنهم فهموا ديالكتيكياً التطور الاجتماعي وتجلياته في مختلف الأوقات لذلك ثّبتوا هذه الأسس كمعايير أساسية للتعامل بها فكل حال متغيرة الى حالٍ أخرى إلاّ صداقة إخوان الصفاء « الذين ليست صداقتهم خارجة عن ذاتهم ، وذلك إن كل صداقة تكون لسببٍ ما ، فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة إلاّ صداقة إخوان الصفاء فإن صداقتهم قرابة رحمٍ ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ، ويرث بعضهم بعضا ، وذلك إنهم يرون ويعتقدون أنهم نفسٌ واحدة في أجساد متفرقة. فكيف ما تغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغيّر ولا تتبّدل»[١٣]

هذه هي الصداقة عندهم ، هي خليط روحي ممتزج بأخلاقي ، عبّروا عنه بالمعايشة الأنسية الصادقة ، وربطوا هذه الصداقة بالتماثل والامتزاج بنفس واحدة مهما تعددت الأجساد ، فهم يرثون بعضهم ، وهذا الاستدلال المنهجي يؤسس بأولياته الى رؤية جديدة نحو قيام مجتمع متآخٍ ، يكمل الفرد فيه الجماعة ، ومن نفس الأسس النظرية[١٤] لذلك كان الواقع التنظيمي يجلي بأبعاده : من خلال تلك الأسس ، المرتكزات النظرية الأولى لنظام اجتماعي ــ سياسي كانوا يخططون له بجهادية عالية ، وما دقة التنظيم الذي بنوه ، إلاّ دليلاً على ذلك ، فقد كانوا يرمون من وراء هذا التنظيم إذابة الأنا في بوتقة النحنُ ضمن ممارسات تنظيمية ، من شأنها أن تصهر الكُل في نظام اجتماعي متكامل « فإذا أحسن أحدهم إلى أخيه إحساناً فلا يمُنّ عليه به ، لأنه يرى ويعتقد أن إحسانه الى نفسه ، وإن أساء إليه أخوه لم يستوحش منه لأنه يرى أن ذلك كان منه إليه ، فمن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غائلة أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه»[١٥].

ثم ان عملية دخول عضو جديد الى جمعيتهم ليس بالأمر السهل ، فالمعلوم عن هؤلاء الأعضاء المبتدئين انه لم يكن يؤذن لهم بالانخراط في سلك الجمعية إلاّ بعد أن يبلوهم الدعاة ، ويثبت لديهم أنهم ذوو ثقة ولا خوف منهم ولا خطر وأنهم أصبحوا قادرين على بث الدعوة ، والدفاع عن الجمعية » بكل ما لديهم من الوسائل ومهما كلفهم ذلك من الأتعاب والأخطار ، ولهذا لم يكن الدعاة يقبلون في

الجمعية إلاّ أصحاب الإرادات القوية والعقول السليمة ، وكانوا إذا قبلوا أحداً في جمعيتهم علموه ، ودربوه ، ثم أطلعوه على بعض أسرارهم ، حتى إذا بلغ المدعو درجة معلومة سمحوا له بأن يقسم قسمهم المعروف[١٦] وقبل ذلك أي قبل القسم هناك مراحل تراتبية ، يجب أن يمرَّ بها العضو المرشح ويجتازها بغية أداء القسم ، وهو هنا « نيل العضوية » فالمرحلة الأولى هي مرحلة:

١ ـ **التفرس** ؛ وهي « شرط الداعي الى بدعتهم أن يكون قويّاً على « التلبيس »، وعارفاً بوجوه تأويل الظواهر ليردها الى الباطن ، ويكون مع ذلك مخيّراً بين من يجوز من يطمع فيه وفي « إغوائه » وبين من لا طمع فيه[١٧].

٢ ـ **التأنيس** : هي درجة قريبة من درجة التفرس عندهم ، وهي تزيين ما عليه الإنسان من مذهبه ، ثم سؤاله بعد ذلك عن تأويل ما هو عليه وتشكيكه إيّاه في أصول دينه ، فإذا سأله المدعو عن ذلك قال : علمُ ذلك عند الإمام ، ووصل بذلك منه.

٣ ـ إلى درجة **التشكيك** : وهي أن يصير المدعو الى اعتقاد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة[١٨].

٤ ـ **الربط** : هي عندهم تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة : فإما أن يقبل منهم تأويلها على وجه يؤول الى رفعها وإمّا أن يبقى الى الشك والحيرة فيها[١٩].

٥ ـ **التدليس** : قولهم بأصول النظر والاستدلال إن الظواهر عذاب وباطنها فيه الرحمة منطلقين في ذلك من القرآن « فضرب بينهم بسورٍ له بابٌ باطنه في الرحمة وظاهره من قبله العذاب » ـ الحديد١٣ ـ فإذا سألهم عن تأويل باطن الباب أجابوا[٢٠] بشتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يأخذونها بمنهجهم ، فإذا حلف لهم بالإيمان المغلظة والطلاق والعتق وبسبيل الأموال فقد ربطوه بها ، فإن قبل ذلك دخل معهم ، وإن نفر الحالف عن اعتقاد تأويلاتهم ، كتمها عليهم ، لأنه قد حلف لهم على كتمان ما أظهروه لهم من أسرارهم .

٦ ـ **السلخ** : هو قبول العضو بعد تحليفه وسلخه عن « الإسلام » كما يقول البغدادي[٢١] وحينئذ يقولون له : إن الظاهر كالقشر والباطن كاللّب ، واللّب خير من القشر[٢٢].

٧ ـ **التعليق**

٨ ـ **التأسيس**

٩ ـ **المواثيق والعهود** ، لم يذكرها البغدادي بالشرح : سوى أنه أشار إليها[٢٣]

هوامش الفصل الثاني

١ ـ الرسالة السابعة ، وهي ايضا السابعة من القسم الرياضي ١/ ٢٠٩
٢ ـ الرسالة ٥٢ ـ الرسائل ٤/ ١٠٧
٣ ـ نفس المصدر
٤ ـ نفس المصدر ٤/ ١٠٨
٥ ـ في كراس « القواعد اللينينية لحياة الحزب الداخلية » توضح آراء لينين كيف يعادل العضو الواعي المئة من الناس العاديين
٦ ـ الكبريت الأحمر / كان المادة الأساسية في عصرهم ، لإجراء التفاعلات الكيمياوية في صناعة الذهب
٧ ـ الرسائل ـ المرجع السابق ٤/ ١٠٨
٨ ـ المرجع السابق ٤/ ١٠٨ ـ ١٠٩
٩ ـ المرجع السابق ٤/ ١٠٩
١٠ ـ نفس المرجع
١١ ـ المرجع السابق ٤/ ١٠٩ ـ ١١٠
١ ـ نفس المرجع ٤/ ١١١ .
١٣ ـ ذات المرجع .
١٤ ـ يمثلون هذا التأسيس النظري بقولهم :

وفي الجسم نفسٌ لا تشيبُ بشيبه ... ولو أن ما في الوجه منه حرابُ
لها ظفرٌ أن كل ظفر أعده ... وناب إذا لم يبق في الفم نابُ
يغيّرُ مني الدهر ما شاء غيرها ... فأبلغُ أقصى العمرُ وهي كعابُ

والقول للمتنبي . ـ المرجع السابق ١١١/٤
١٥ ـ ذات المرجع ٤/ ١١١ ـ ١١٢
١٦ ـ بندلي جوزي ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص١٢٢ . ونتنبه هنا الى هامش ذات الصفحة رقم ١ حيث أشار جوزي ـ الى كتاب « الفرق بين الفرق ص ٣٨٢ » والصحيح هو « ٢٨٢ » فيرجى الانتباه والتصحيح .
١٧ ـ البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٨٢ ـ وهنا ننوه بالموقف المُعادي الذي يتخذه البغدادي ضدهم ، ومفردات النص تكشف ذلك بجلاء . أنظر ص ٢٨٣ لتكشف عداءه لهم
١٨ ـ البغدادي / ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧
١٩ ـ البغدادي / ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧

٢٠ ـ الفرق بين الفرق / ص ٢٨٧
٢١ ـ نفس المصدر . مع الإشارة الى أن البغدادي غير أمين بدقة نقله ، فهو متحامل عليهم .
٢٢ ـ ذات المصدر .
٢٣ ـ ذاته ص ٢٨٢

الفصل الثالث

القسم: نيل العضوية

بعد هذه المراحل العسيرة من التجربة ، يدخل المرشح الذي اجتاز الاختبار درجة « الداعي » أي العضو الكامل الحقوق ، وعليه أن يؤدي القسم التالي ، كي يصح قبوله وإيمانه بما يُقسم عليه ، لأن ذلك من شروط العضوية.

القَسَمْ : يقول الداعي للعضو الجديد :

« جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه ، وذمته وذمة رُسله ، وما أخذ الله تعالى من النبيين من عهدٍ وميثاق ، أنك تستر ما تسمعه منّي وما تعلمه من أمري ومن أمر الإمام الذي هو صاحب زمانك وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد ، وفي سائر البلدان ، وأمر المطيعين له من الذكور والإناث ، فلا تظهر من ذلك قليلاً ولا كثيراً ، ولا تظهر شيئاً يدل عليه من كتابة أو إشارة إلاّ ما أذن لك فيه الإمام ، صاحب الزمان ، أو أذن لك في إظهاره المأذون له في دعوته ، فتعمل في ذلك حينئذ بمقدار ما يؤذن لك فيه ، وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك وألزمته نفسك في حالتي الغضب والرضاء والرغبة والرهبة ، قُل نعم . فإذا قال نعم . قال له : وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسميه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله تعالى وميثاقه عليك ، وذمته وذمّة رسله وتنصحهم نصحاً ظاهراً وباطناً . وألا

تخون الإمام وأولياءه ، وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم . وإنك لا تتأول في هذه الأيمان تأويلاً ولا تعتقد ما يحلّها . وإنك إن فعلت شيئاً من ذلك فأنت بريء من الله ورسله وملائكته ومن جميع ما أنزل الله تعالى من كتبه . وإنك إن خالفت في شيء مما ذكرناه لك فلله عليك أن تحج الى بيته مائة حجة ماشياً نذراً واجباً . وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صَدَقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في مُلكك يوم تخالف فيه أو بعده ، يكون حرّاً ، وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقاً منك ثلاث طلقات والله تعالى الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به . فإذا قال نعم . قال له كفى بالله شهيداً بيننا وبينك[1] »

وقفة قصيرة مع هذا النص « القسم » تبيّن لنا مدى الأهمية والسرية التي تتطلبها ظروف الحركة وتنظاك ، ولا ضير أن نرى هجوم أعدائهم من الملل الأخرى ، فالمسألة هنا تخضع الى الصراع الآيديولوجي ، لذلك ، فقد شنّ عليهم ، البغدادي ، — وهو ممثل لتيار السلفية — هجوماً حاداً فمن قوله : « وكيف يكون لليمين بالله وبكتبه ورسله عندهم حرمةً ؟ وهم لا يقرون بإله قديم ، بل يقرون بحدوث العالم ، ولا يثبتون كتاباً منزلاً من السماء ولا رسولاً ينزل عليه الوحي من السماء .. الخ[2] » لذلك خضعت عملية قبول العضو الجديد الى تعقيدات تنظيمية ، ليس من السهل تجاوزها ، وهو ما يعطيهم المبرر بذلك ، لأن حملات الافتراء والتشويه ما فتئت عنهم ساعة واحدة فهم مازالوا حتى اليوم عرضة للنقد والتجريح . فتلك النصوص التي استقيناها في سياق البحث ، حصلنا عليها من أعدائهم ، ولا نعرف إن جرى تحريف وتسويف لتلك النصوص فعملية الدس مسوغة بمنظورها السلفي باعتبار إن الباطنية عامة هم ملحدون وزنادقة والانكى من ذلك أن كثيراً من كتب الإسماعيلية وغيرها من الحركات الفكرية الإسلامية لم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، وليس الأمر ينتهي الى هذا الحد في قبول العضو الجديد بل يخضع إلى مراقبة واختبارات أخرى تخضع لمقررات نظامهم الداخلي وتلك المقررات تعرف عندنا اليوم بـ « شروط العضوية[3] »فهي عندهم تتمثل بما يلي :

« واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، إن المطلوب من المدعوين — الأعضاء الجدد — الى هذا الأمر أربعة أحوال : أولها : الإقرار باللسان ، والثاني التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال للوضوح والبيان ، والثالث : التصديق له بالضمير والاعتقاد والرابع : التحقيق له بالإجتهاد في الأعمال المشاكلة بهذا الأمر[4] »

ومن يقارن ، اليوم ، بين هذه القواعد ، وقواعد العمل في الأحزاب السياسية المعاصرة ، يفهم تماماً البُعد الهام لدى إخوان الصفاء في إقرار هذه القواعد ، ويدرك تماماً أهمية تنظيمهم هذا ، فليس من السهل لحركة سياسية ، ذات بعد آيديولوجي — ديني ، أن تصوغ بهذه الدقة قواعد : للعمل الحزبي في ذلك الوقت ، وهو ما يكشف لنا قصب السبق العربي — الإسلامي في نشأة الأحزاب السياسية في العالم .

ثم إن عملية إقرار شروط العضوية من قبل المدعو — العضو — الجديد لا تمر بهذه السهولة على التنظيم ، أو المنظمة التي ينخرط فيها ، فهناك تعاليم داخلية ترافق هذه المسألة ، صاغتها : هيئة أركان التنظيم السياسية » وأوصلتها الى الكوادر الوسطية المشرفين على هؤلاء الدعاة الجُدد توصي بما يلي :

« واعلم أن المُقر باللسان غير متصور له يكون مقلداً — تابعاً — والمتصور له غير المصدق به يكون شاكاً متحيراً ، والمصدق به غير المحقق له بالاجتهاد في العمل المشاكل لهذا الأمر يكون مقصراً ومفرطاً ، والمكذب باللسان لهذا الأمر المنكر له بقلبه يكون جاحداً كافراً ، كما قال الله تعالى : « الذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون[٥] ».

وهذه التعاليم اكتسبوها من خلال تجربتهم الطويلة في النضال السري لحركتهم الرائدة ، مما ولّد بقناعاتهم استنتاجات أولية ، أصبحت شبه قاعدة ثابتة بتصوراتهم لكل عضو جديد ، صادقاً كان أو غير صادق ، وهذه يعرفونها من خلال القراءة النفسية للمرشح الجديد لعضويتهم ، والتي تظهر على ذاته أفعال جديدة ، تمكنهم من الحُكم قطعاً في صدق الانتماء من عدمه ، وهذه الاستنتاجات النفسية يوصون بها كادرهم المشرف على هؤلاء الجدد بقولهم !!

« واعلم أن المقر بهذا الأمر بلسانه المتصور له بقلبه على حقيقة يجد من نفسه أربع خصال لم يكن يعرفها قبل : إحداها قوة النفس بالنهوض من الجسد ، والثانية النشاط في طلب الخلاص من الهيولي التي هي جهنم النفس ، والثالثة الرجاء والأمل للفوز والنجاة عند مفارقة النفس الجسد ، والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام هذا الأمر وكماله[٦] ».

فنشاط العضو الجديد ، وقيامه بفعالية عالية « جهادية » إزاء الالتزام هو ما يميّزه ويوضح موقفه إن كان صادقاً مؤمناً بالدعوة التي انتمى إليها من عدمه فالخصال الأربع تلك ، هي حالات نفسية جديدة تطرأ على « المعدن الجديد » وتتفاعل معه إيجابياً لخلق رؤية جديدة لديه تحسسه بالجديد في كامل كيانه ، فيندفع بتلك الولادة الجديدة ليثبت جديته في جديده الروحي ، والبدني .

هوامش الفصل الثالث

١ — البغدادي / ص ٢٨٨ — ٢٩٠
٢ — نفس المصدر ، كان المفروض أن يقول البغدادي « قدم العالم » لا حدوث العالم .. لكنها جاءت هكذا بالنص ، لأن هذا الاصطلاح « حدوث العالم » لا يستنكره البغدادي ، وانظر تحامله عليهم في الصفحات ٢٨٢ — ٢٩٩ بنفس المصدر
٣ — على سبيل المثال تكون شروط العضوية في الأحزاب الماركسية — اللينينية هي ١ — إقرار النظام الداخلي وبرنامج الحزب ٢ — العمل في إحدى منظمات الحزب ، ٣ ـدفع الإشتراك المالي »
٤ — الرسالة ٤٨ — السابعة من العلوم الناموسية والشرعية — الرسائل ٤/ ٢٢٤
٥ — نفس المرجع
٦ — المرجع السابق ، كما أن تلك التعاليم ، تكررت في الرسالة ٤٥ — الرابعة من العلوم الناموسية — الرسائل ٤/ ١٢١

الفصل الرابع

قواعد العمل الحزبي

الاجتماعات : إن سير العمل التنظيمي لكل حركة سياسية ، يتطلب منها عقد جلسات منتظمة « اجتماعات » تسهم في بلورة العمل السياسي للحركة من منطلق فكري واحد ، ومركز قيادي ، يوجه هذه العملية التنظيمية السليمة بدقة وعناية وسريّة تامة ، ويكون التفاعل فيه / أي في الاجتماع / خاضعاً لمبدئين أساسيين: مركزية التنظيم و ديمقراطية المناقشة للقرار السياسي ، وهو ما يتطلب وجود عضوية للتنظيم تشد أواصرها الآيديولوجية والسياسية ، وحدة حال بين القيادة والقاعدة مما يتطلب أيضاً استمرارية اللقاءات للمناقشة والبحث فيما يخص أمور الحركة المختلفة ، وهو ما التفت إليه « إخوان الصفاء » وقرروا وجود اجتماعات خاصة ، بهم ، أي حصراً على أعضائهم في الحركة . وهذا الإجراء هو تشديد للسرية التنظيمية ، تفردوا به ، إضافة إلى أنه إجراء صياني للحركة ، فرضته عليهم ظروفهم، فهم يقولون : ينبغي لإخواننا أيدهم الله ، حيث كانوا في البلاد ، أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، ويتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم[1]».

إن هذا النص ، يجلي بين طياته أموراً أعمق ، فهو يؤكد على العلمية في معنى التصرف في أمور السياسة ، وبعدها الزمني ، باعتبار أنهم يقررون شيئاً ، هاماً وخطراً في وقت معلوم ، محدد لهم ، وهذا التقرير نابع من رحاب أفكارهم أولاً ، وهم يرمون به إلى توسيع الرقعة المكانية في توجيه الخطاب ، والسرّية التامة لهذه المجالس ــ الاجتماعات ــ فهم يريدون أن تكون «خاصة بهم» وهذه الخصوصيّة ،

تعطي للتنظيم استقلالية من ناحية وتفرداً من ناحية أخرى ، يترتب على نتائجها درس التجربة وخوضها منفرداً ، كظاهرة اجتماعية جديدة ، بدؤوا بتطبيقها ، وبذا تكون عملية التأسيس لهذه الظاهرة الجديدة ، مسألة تخضع للصح والخطأ[٢]، فما صَحَّ أُخذ به ن وثبت كاشتراط لقواعد عمل حزبي منظم ، وما خطّيء ، يدرس بدقة أكثر ، وإمعانٍ أشد لتقصي مكمن هذا الخطأ وتجاوزه . أي أنهم إرتقوا بمبدأ التقية إلى ظاهرة سياسية منظمة ، ذات فعل وتأثير في الوسط الاجتماعي ، لذلك أكدوا على الخصوصية في هذه الاجتماعات « لا يداخلهم فيه غيرهم[٣] » أي أن تبادل الآراء والخبرات وتدارس نتائجها تكون حصراً فيهم ، ويتحاورون في أسرارها ، وهو ما كان لهم فعلاً .

لذلك نرى أن الحركات السياسية الإسلامية التي عاصرتهم ، لم ترتق الى مستوى عملهم السياسي ، رغم أنها أخذت من مبادئهم كثيراً من هذه الأساليب . والاجتماعات أو المجالس عندهم تكشف عن وجود نوعين من الاجتماعات ، الأول للعلوم والثاني للأسرار ، وبعبارة معاصرة نقول : اجتماعات تثقيفية واجتماعات تنظيمية : فالأولى ، يتذاكرون فيها ، أو في أكثرها في علم النفس ، والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الآلهية والتنزيلات النبوية ، ومعاني ما تتضمنها موضوعات الشريعة . وينبغي أيضاً أن يتذاكروا العلوم والرياضيات الأربعة ، العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وأمّا أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي أن يكون عن العلوم الإلهية التي هي الغرض الأقصى[٤] »

هنا أبانوا وحددوا بدقة ووضوح طبيعة اجتماعاتهم التثقيفية وموادها ، وحددوا المسار العام لها والواجب تدارسه ، بشكل عام ودائم ، أي حددوا البرنامج التثقيفي-السياسي للحركة ، وأعطوا أهمية للعلوم الآلهية ، أي بعبارة أخرى العلوم الفلسفية وهي نقطة هامة : تبيّن مدى اهتمامهم بالأمور العقلية .

ثم أنهم ضمّنوا « تعليات أخرى في برنامجهم السياسي » هو عدم مُعاداة أي علم من العلوم ، فهم يوجهون أعضاءهم بما يلي : « ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها ، الحسيّة والعقلية من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيّها ، بعين الحقيقة من حيث كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفننة وجزئياتها المتغايرة »[٥] فهذا التأكيد الثاني يؤكد بناء العضو داخلياً من الناحية الآيديولوجية وبالتالي يوضح مدى التساهل بمختلف قنوات المعرفة في تثقيفهم الذاتي ، وضرورة التعايش مع مختلف الثقافات والمذاهب ، وهو ما يضفي على نظرتهم شمولية إنسانية ذات أفق عالمي ، لازال له صدى في عالمنا المعاصر[٦].

والجانب الآخر من اجتماعاتهم مخصص للوضع التنظيمي ، أو ما عبروا عنه بـ « يتحاورون في أسرارهم » وهو واضح الدلالة والاستدلال ، فشؤون الحركة تطلب من أعضائها ، مناقشة ما يدور في ساحتهم الاجتماعية ، وما يجري عليها من تفاعلات ، ومناقشة ذلك داخل هيئاتهم الحزبية .

وتلك الهيئات يكاد تقسيمها الخلوي ينطبق وتقسيمات عصرنا الراهن ، من ناحية المكان والعمل ، وهي تقسيمات هامة ، تعطي للنشاط حيويته من خلال نشاط كل عضو في مجاله المهني أو النقابي .

هوامش الفصل الرابع

١ ــ الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٠٥ وأنظر كذلك ٤/ ٢٣٧ .

٢ ــ تجربة الصح والخطأ في البنية التنظيمية ، ذات أثر واضح في الفلسفات السياسية الحديثة لاسيا فيا يدعى بـ « المذهب البراغماتي ». ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة / الصح والخطأ / ذات جذر أنتربولوجي لبعض الأحزاب القومية المعاصرة في الوطن العربي .

٣ ــ الرسائل ــ ٤/ ١٠٥

٤ ــ الرسائل ٤/ ١٠٥

٥ ــ المرجع السابق ٤/ ١٠٥ ــ ١٠٦

٦ ــ كان لينين يقول : « نحن ورثة ما أنتجته الإنسانية »

الفصل الخامس

التقسيم الخلوي

للمكان وموقع العمل ، في هذا البلد أو ذاك ، أهمية قصوى في المجال التنظيمي ، والحزبي ، تؤدي برمجتها وتنسيقها فائدة هامة لعموم الحركة السياسية ، مما يوفر للكوادر غطاءً أمْنياً من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يقلل شدة المتاعب والمعاناة الملقاة على كاهلهم ، إضافة الى أن وجود « خلية » في هذا الحي ، أو ذاك المصنع ، يعني وجوداً للحركة ذاتها ، باعتبار تلك الركيزة أو الخلية ، هي عين راصدة ، ونافذة تطل منها الحركة على الجمهور ، وقد أدرك « إخوان الصفاء » هذه النقطة الهامة ، وطبقوها بابداع في مجالهم التنظيمي ، ومن يطلع على « الرسائل » يكتشف بصدق تحليلاتهم السياسية ، المأخوذة معطياتها الأولية من مواقع الحياة السياسية ـــ الاجتماعية ومن مختلف المواقع والأمكنة ، وهو ما يكشف لنا مدى الأنتشار الخلوي لقواعدهم في كيان الدولة العباسية .

فحركة « إخوان الصفاء » استطاعت أن تجد لها ركائز وخلايا في كل طبقات المجتمع بدءاً من طبقة المعدمين ، وانتهاءً بهرم السلطة العلوي، وهو ما يكشف لنا مدى الجماهيرية التي تتصف بها حركتهم تلك ، وهم يعترفون بذلك علانيةً بقولهم : « اعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، أن لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم ، متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء ، والكتاب والعمال ، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين ، والتنّاء والتجار ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصُنّاع والمتصرفين وأمناء الناس[1] »

والهام في الأمر هنا ، إنهم اختاروا من كل فئة مسؤولاً عنهم من نفس الفئة ، وهذه الهيكلية الطبقية وفرت عليهم عناء الحساسية الطبقية ، والتي مازالت قائمة حتى اليوم في عموم الحركات السياسية في العالم ، وبمختلف اتجاهاتها .

وهذا التجاوز العلمي في الهيكلية التنظيمية تجاوزوه وفق شعار « استعينوا على كل صناعة بأهلها » كما إنهم يمتلكون رؤية واضحة المعالم ، للمجتمع ، فهم يؤكدون ذلك بقولهم : « إن الناس أصناف وطبقات في متصرفاتهم في أمور الدنيا ، لا يحصى عددها إلاّ الله ، جل ثناؤه كما ذكر بقوله تعالى « وقد خلقكم أطواراً » ولكن يجمعهم كلهم بسبعة أقسام ، وذلك أن منهم أرباب الصنايع والحرف والأعمال ومنهم أرباب التجارات والمعاملات والأموال ومنهم أرباب البنايات والعمارات والأملاك ، ومنهم الملوك والسلاطين والأجناد ومنهم الزُمنى ، والعطل وأهل البطالة والفراغ ، ومنهم أهل العلم والدين والمستخدمون في الناموس . وكل طائفة من هذه السبعة تنقسم الى أصناف كثيرة ، ولكل صنف منها أخلاق وطباع وسجايا ومآرب أكسبتهم اياها أعمالهم وأوجبتها لهم متصرفاتهم لا يشبه بعضها بعضا ولا يحصى عددها إلاّ الله عز وجل[٢] »

فهذا التصنيف للمجتمع ، وتلك المعرفة الدقيقة بطباع الناس وسجاياهم لم يفتهم في عملية البناء الحزبي لتنظيمهم ، لذلك أوجدوا « داعياً » من وسط هذه الفئات عارف بخفايا فئته التي ينحدر منها ، وبهذا الجانب يقولون : « وقد ندبنا لكل طائفة منهم أخاً من إخواننا ، ممن ارتضينا في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصحية اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم وليكون عوناً لإخوانه بالدعاء لهم الى الله والى ما جاءت به أنبياؤه عليهم السلام ، وإلى ما أشار إليه أولياؤه من التنزيل والتأويل لإصلاح أمر الدين والدنيا أجمعين[٣] »

هوامش الفصل الخامس

١ ــ الرسالة ٤٨ ــ السابعة من العلوم الناموسية ــ الرسائل ٤/ ٢٣٥

٢ ــ الرسالة ٩ ــ وهي أيضاً التاسعة من القسم الرياضي ــ الرسائل ١/ ٢٤٨ .

٣ ــ الرسالة ٤٨ ــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٢٣٦ .

الفصل السادس

طقس الاجتماع

إن الحالة السياسية العامة لأي بلد ، هي التي تحدد أشكال النضال للحركات السياسية المعارضة والمنسجمة مع السلطة ، وعلى ضوء هذا الظرف الموضوعي ، يتحدد الظرف الذاتي للحركة السياسية ، وقد مرّ بنا كيف أن حركة « إخوان الصفاء » تعيش حالة المواجهة مع السلطة ، أي أن شكل وجودها سرّي ، وبالتالي ، فإن هذه السريّة تتطلب وجود اجتماعات سرّية بالضرورة ، ينسجم وتوجه الحركة بشكل عام ، لذلك راعى إخوان الصفاء هذا الجانب بشكل جيّد وحددوا بعض الأولويات التنظيمية لاجتماعاتهم ، ووفق حالتهم السياسية .

وقد عرف « الإخوان » الأهمية القصوى للزمن وإستدركوها في واقعهم العملي ، فنظموا ذلك ، وفق اعتقاداتهم الروحية ، وما ينسجم وآيديولوجيتهم السياسية والفكرية ، التي يسعون لتطبيقها ، فقد قرروا أن تجري إجتماعاتهم كل « إثني عشر يوماً » ووفق ما يسمح ظرفي المكان والزمان . فقد قالوا :

« اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، إن الذي يجب علينا أن نوصيك به ، ونلقيه إليك /انظر صيغة التوجيه / ونبلغك إيّاه ونعتمد فيه عليك من مُراعاة إخوانك ، ومن قبلك من أصحابك ، ومن استجاب اليك ويستجيب ، إن شاء الله ، أن تجعل لهم مجلساً تجمع فيه جماعتهم في كل إثني عشر يوماً ، يوماً واحداً يجتمعون فيه حيث ما اتفق لهم من مواضعهم وأمكنتهم بحيث يأمنون فيه على أنفسهم ، ويكون اجتماعهم على تقوى من الله عز وجل[1] »

فالجانب السياسي في الاجتماع هو عملية عقد هذا الاجتماع في ظروف مؤاتية بشكل يؤمن فيه على سلامة الأعضاء أو الخلية ، من أي طارىء قد يتعرض له المجتمعون ، لذلك نقول ، إن الجانب الأمني في الاجتماع كان أحد مقومات الحركة السياسية ، وبنفس الوقت ، أحد شروط النظام الداخلي لهم . والاجتماع رغم كونه سياسياً ، إلا أنه ذو بعد ديني ، خاضع بفحواه الى أحكام الشريعة الإسلامية ، فليس حضور الاجتماع كيفما اتفق للأعضاء ، وإنما أن يتقيدوا بطقس خاص « خيفة ، ومراقبة ، ويتطهرون قبل حضورهم ، ويتنظفون ، ويأخذون زينتهم بأحسن مايقدرون عليه[2] فإذا اجتمعوا بحيث تراهم /التوصيات هنا للداعي/ وتعاينهم ولاتفقد أحداً منهم إلا لعذر يمنعه من القدوم عليك والوصول إليك[3] ، وهنا بيّنوا أهمية اكتمال النصاب للاجتماع ، وضرورة التفقد لكل الأعضاء ، ومعرفة سبب كل غائب ، أي أن الضرورة الأمنية تظل ترافق حيثيات الاجتماع من أوله إلى آخره ، وبعد التأكد ومعرفة الأسباب الحقيقية لتخلف العضو ، والاقتناع بها ، يظهر سكرتير الخلية « فابرز لهم ، واخرج عليهم في زيك وحالك ، وجميل هيئتك ، وجليل هيبتك ، كبروز النفس الكلية للنفوس الجزئية ، إذ هم لك كالأولاد ، وأنت لهم كالوالد ، وهم لك كالأجساد ، وأنت لهم كالنفس ، وهم لك كالبيوت وأنت فيهم كالساكن ، إذ كانت حكمتك مودعة فيهم وروحك نازلة عليهم[4] ويكون خروجك بسكينة ووقار ، في ليل كان ذلك ، أم في نهار ، فإذا رأيتهم بحيث يرونك ويسمعون منك ، ويفهمون عنك ، فاتل عليهم من حكمتك وعظهم بتذكرتك ، بحسب مايحتمل مكانهم ، وتتسع له آذهانهم[5]» فتلك التوصيات ، هي ماتشكل بقية الطقس للاجتماع ، وبنفس الوقت ، تعطي للكادر وتعلمه معنى المسؤولية في القيادة ، فالكياسة والوقار ، والحكمة والسكينة ، هي إحدى المقومات للكادر يجب أن يتعلمها العضو البسيط كي يأخذ بها مستقبلاً ، والهيبة ، والجلالة التي يظهر بها الكادر هي تمثيل لهيبة التنظيم في الخلية أو الهيئة وهي مسألة هامة ، لازالت سارية حتى الآن .

هوامش الفصل السادس

١ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٣٩٥ .

٢ ــ يتبع الحزب الشيوعي البريطاني ، تقليداً كهذا ، فعندما يكون لدى العضو إجتماع ، فإنه يتأنق بأحلى ما عنده من الأزياء ، وكأنما هو ذاهب الى حفلة رقص موسيقية .

٣ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٣٩٥

٤ ــ تؤكد « الأصول اللينينية في حياة الحزب الداخلية » ومبادىء القيادة الحزبية » على « سكرتير الهيئة يجب أن يكون « مقلة عين الحزب » وهو ما يتطابق وفهم « إخوان الصفاء » باعتبار السكرتير كالوالد . أنظر / ص١٦٧ /.

٥ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٣٩٦ .

الفصل السابع

واجبات سكرتير الخلية

ليس غاية « إخوان الصفاء » من الاجتماعات ضياع الوقت هدراً ، فكما قلنا ، هم قد أدركوا معنى الزمن ، وحالة الإدراك هنا ، تعني إعداد الأعضاء وفق البعد الستراتيجي الذي كانوا يرسمونه ، فداخل الخلية يجب إعداد هذا العضو روحياً وجسدياً للامتزاج الكلي في النظرية ، وإلاّ مافائدة الوقت الذي يمضيه الأعضاء في الاجتماعات والندوات ، إذا كانت عقيمة ، ولم ترفع من قيمة الإنسان ووعيه ، بحيث يكون فعلاً في مستوى المسؤولية القادمة ، التي سيضطلع بها . وعلى سكرتير الخلية ، إذا كان أميناً لمبادئه ، صادقاً في داخله مع مايعتقد ، فإن مسؤوليته أكبر من أي عضو آخر ، فالبناء الحقيقي ، في الخلية يبدأ ، وبها يبدأ التنفيذ ، وبالضرورة يكون فيها القرار قد تبلور ، والتصور قد اكتمل ، عن مجريات الأحداث ، وهو ماينقله ، أمين هذه الخلية ـــ السكرتير ـــ بشكل صادق ، ومسؤول ، « فإخوان الصفاء » يؤكدون على كادرهم هذا ، الممثل لهم في الخلية على أن « يعرفهم أن أصلح الأعمال ، وأجل الأفعال ، تفقد إخوانهم ، وتدبير أمورهم[1] ومعرفة السياسات الدينية والدنيوية ، ومايجب أن يعملوه ، ويعاملوا به أهل الدنيا في معيشة الدنيا ، وما يجب لهم وعليهم من أداء الأمانة ، وترك الخيانة ، ومحبة بعضهم بعضاً في الله عز وجل ، وأن يتواصلوا ، ويتهادوا ، ويتحابوا ، ويتاصفوا ، ولايعصي بعضهم بعضاً ، وأن لايتخاصموا ، ولا يتعادوا ، ولا يتقاطعوا ، وعرّفهم بآداب الأنبياء وصفات الحكماء وأخلاق المؤمنين ، واتلُ عليهم هذه الرسائل ، رسالة رسالة ومقالة مقالة ، وبيّنها لهم بأوضح الدلالة[2] » .

هذه التوصيات ، هي واجبات على الكادر يقوم بها في سياق العملية التنظيمية ، أي أن الناحية الاجتماعيـة ، هي الأخرى تكون في سياق تربية العضو ، ومن واجبات السكرتير ، وعليه أن يراقبها بدقة ، لأن الفعل السياسي ، تظهر آثاره في البنية الاجتماعية ، وليس ذلك فقط ، بل يجب مراقبة تطور العضو في سياق العملية التثقيفية من خلال الالتزام بمنهج الحركة السياسي ، أي الرسائل، فواجب الكل الاطلاع عليها وتفهمها ، وعلى الداعي ــ السكرتير ــ أن يقرّبها بأذهانهم ، كي تحصـل عملية الاستيعاب لكل ماورد فيها ، وبالتالي ، تتحول تلك الأفكار إلى قوة مادية ، تؤدي فعلها في السياق الاجتماعي .

ثم على السكرتير أن يراقب عن قرب مدى تطور هؤلاء الذين يقودهم بغية خلق كوادرهم ، وإعدادهم ، أي ضرورة خلق الظل ــ الاحتياط ــ وهذه العملية قد سبق إليها إخوان الصفاء ، في هذا البنـاء السيـاسـي ، وجعلوا هذه النـاحيـة .. أقصد خلق الظل .. مدرسـة لمن جاء بعدهم أو عاصرهم ، فهم يؤكدون هذا المنحى بقولهم بعد تفهم الأعضـاء « الرسائل » حتى تستخلص منهم طائفة لنفسك« كوادر » وترمقهم بعينك ، فإذا استخلصتهم ، ورضيت سعيهم بعد إيقاعك المحنة بهم « التجربة » في أمور دنياهم ، ومواضع المحبوبات منهم وفعلها في المطلوبات ، فأمرتهم ببعد الأقارب المحبوبين في الله ، ففعلوا ، وصلة الأباعد في الله ، فامتثلوا ، ونفقة الأموال في سبيله ، فأنفقوا ، والجهاد بالأنفس ، فبذلوا ، والسعي فيما يرضي الله ، فسعوا ، والخروج من الأوطان في الله ، فخرجوا ، وفارقوا الأحباب وأيتموا الأولاد ، وأرملوا النساء ، وفارقوا البلاد والأوطان ، فعند ذلك إذا صبروا على هذه المحن فاهدهم بعلمك ، وأتلُ عليهم حكمتك ، وطهرهم بماء الحياة ، وأوقفهم على طريق النجاة ، واقرأ عليهم الكتب المصونة ، والأسرار المخزونة ، والعلوم المكتونة ، بشرع مافي هذه الرسالة الجامعة ، ومافي غيرها من الكتب[٣] وأوقفهـم على الأسـرار ، وعلى معـاني الأخبـار ، والروايات ، والأمثـال ، والإشـارات والعلامات ، فإذا قبلوا ذلك عنك ، ورأيته مصوراً فيهم ، مستقراً عندهم فاجعل على كل جيل منهم جزءاً ، ثم ادعوهن يأتينك سعياً[٤] » .

بعد هذه التجارب الحزبية من قبل ــ الداعي ــ السكرتير ــ إلى أعضاء خليته ، عليه أن يسـلك سلوكاً آخر ، تستوجبه حالة هؤلاء الذين اجتازوا الاختيار بكفاءة عالية ، منشؤها الإيمان الصادق بالتنظيم والمبدأ الذي انتهجوه ، فعلى الداعي ــ السكرتير ــ أن تكون عشرته لهم عشرة « أبٍ شفيقٍ ، وطبيبٍ رفيقٍ ، ولاتكن نزقاً ، ولاخرقاً ، ولامنحرفاً ، ولامتجبراً ، ولامتكبراً ، ولامتغيراً ، ولاتحمّل أحداً منهم فوق طاقته ، ولاتكلفه فوق وسعه» [٥].

هذه الواجبات الحزبية التي يتحملها السكرتير ، ليست بالأمر السهل ، ولاكل من أبدى بعض الجهـادية استحق هذه التسميـة ، بل هي أمانة حزبيـة ، أوجبتهـا المبادىء في عنقه وافترضتها عليه الشريعة ــ وأن يكون طبقها في النزاهة ، والمسؤولية هي أن يثبت /الداعي/ وكفاءته لها ، لأنه سيقود آخرين يهتدون برشده ، ويسيرون وفق توجيهه .

إن إخوان الصفاء يرون في الداعي ــ السكرتير ــ مكمن الأمانة والأسرار ، والموكل في الحفاظ على النظرية ، فهم يخاطبونه : « وهذه إحدى وخمسـين رسالة ، وهذه الرسالة « يقصدون الجامعة »

تقليدنا لك ، وعهدنا إليك ، فيا أمرناك به وأمرناك له فاعمل به بموجب الأمانة ، وإياك والخيانة ، والقها الى من أمرت بهديه وهداه ، وإخراجه من عماه ، وتعريفه رّبه وأولياءه ، ومايجب له من ذلك بقدر احتماله ، وما توجبه له أعماله »(٦).

فالإشارة إلى تقليد الداعي ــ السكرتير ــ هذه الرسائل ، والرسالة الجامعة ، أي أنه وصل الدرجة الخامسة(٧) في سُلّم إرتقائه الحزبي ، بحيث أولي الأمانة ، وأصبح مطلعاً على أسرار الدعوة ، فمن سلِّمت له الرسالة الجامعة يعني بلغ شأواً هاماً في كيان الدعوة، فالخطاب الموجّه «أمّرْناك له» صيغة واضحة لتحمل مهام الحركة الاشراف على شؤون قسم كبير منها ، وهو مايتفق وروح عصرنا الحالي بصدد مثل هذه المسؤوليات(٨) فبموجب هذه التولية للكادر ، يصبح من حقه أن يقدّم كادراً آخر إلى درجة حزبية أعلى ، وهو ماأشاروا عليه بالنص /ومايبدو لك من أفعاله/ يقصدون منه مَنْ هو تحت إشرافه .. بعد إيقاعك المحنة به فإن ثبت فرقه إلى العُلا»(٩) وليس ذلك فقط ، بل ربطوا مسؤولية تنزيل الكادر به ، وفق هذه الصلاحية ، حتى يكون مسؤولاً فعلاً من موقعه في اتخاذ القرار ، ولكن بموجب الأمانة المبدئية ، التي تقض إلتزام منهج الشريعة والنظام الداخلي للتنظيم ، واستناداً إلى التوصيات والتعليات الكثيرة والهامة الواردة في ثنايا « الرسائل » .

فقرار العقوبة ، وقرار الثناء والتقديم رُبطت بهذا الكادر الوسطي ــ السكرتير ــ وحسب موقعه ، وبهذا الصدد يوضحون موقفهم بما يلي :

« وإن زلّت به قدمه ، فاعتمد به على الأخرى ، وإن زلت به القدمان ، وعدم المنزلتين فخله في مكانه ، ولاتعن بشأنه ، واطوِ عنه ماكنت ذكرته » أي التريث والتربية المستمرة للعضو المقاد ، تقع على عاتق السكرتير ، فإذا أخطأ للمرة الأولى يجب أن ينبه فيها ، ويبقى في مسؤوليته ، أي استخدام مبدأ النقد معه ، وإن أخطأ ثانية بعمد ، ولايرجى صلاحه فيبقى في مكانه ، أي بعبارة سياسية أكثر عصرية « تجميده » لماذا ؟ لئلا يحتج به عليك في باطله ومايبد به من سوء عمله »(١٠) أي أن حق العضو يجب أن يبقى مصاناً وفق النظام الداخلي ، مالم تؤخذ العقوبة بحقه بعد ، فهو كامل العضوية مالم « يتبع الشياطين ويرافق الظالمين » فإن أصرَّ على هذه المرافقة ، وهذا الهوى بالأتباع ، آنذاك تتوجب بحقه الإجراءات المنصوصة في النظام الداخلي و « اغلق دونه بابك ، وأسبل ــ أنزل الستار ــ احجب ــ/ فيابينك وبينه حجابك » بشكل لايثير الدهشة أو ردود الأفعال ، أو بمعنى آخر ، تصرف بحكمة « ولاتوحشهُ ، وقل له قولاً ليناً ، وعظه عظة المؤنس له ، فإن ثاب وأناب ، فهو على ماتريده منه ، وإن أبى فما على الرسول إلا البلاغ المبين »(١١) أي أن اتخاذ الإجراءات الأولية ، والتابعة قد تجدي نفعاً ، فلربما ثاب هذا العضو وانتقد فعلته ، فلا بأس من عودته ، وبعكسه فالنظام الداخلي هو الفيصل في مثل هذا الأمر .

هوامش الفصل السابع

١ ــ تتنصــل بعض التنظيمات السياسية المعاصرة ، عن رفاقها بمجرد إختلافات فكرية تظهر ، عند هذا أو ذاك ، وهذه الظاهرة ، تكاد تلحظ في أكثر من بلد ، وأكثرها ما يحدث في المثالي .

٢ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٣٩٧ ــ ٣٩٨ .

٣ ــ يضيفون الى «الرسالة» والرسالة الجامعة. مايلي «المدارس الأربع؟؟» والكتب السبعة، والجفران، والرسائل الخمس والعشرون والرسائل الإحدى والخمسون. الرسالة الجامعة ٢/٣٩٨ ــ ٣٩٩

٤ ــ نفس المصدر .

٥ ــ المصدر السابق ٢/ ٤٠٠

٦ ــ المصدر السابق ٢/ ٤٠٠ ــ ٤٠١

٧ ــ انظر الفصل الخاص بـ« درجات تقسيم الكادر ومسمياتها وصلاحياتها » في هذا البحث .

٨ ــ يقول لينين : « إن كل عضو في الحزب مسؤول عن الحزب ، والحزب مسؤول عن كل عضو فيه » أنظر ــ المؤلفات الكاملة ــ المجلد ٧/ ص ٢٩٠ الطبعة العربية ــ وأنظر كذلك الأصول اللينينية ــ مرجع سابق ــ ص ٨٥ .

٩ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٤٠١ .

١٠ــ نفس المصدر.

١١ ـ ذات المصدر والصفحة.

الفصل الثامن

الاشراف الحزبي

استكمالاً للعملية التنظيمية المقسمة على أساس مكان السكن وموقع العمل ، وتشكيلة الأصناف في البناء الحلوي ، فإن « الإخوان » يوفدون مندوبين عنهم بصفة مشرف حزبي ، وهذا المندوب يؤدي عمله الإشرافي على هيئة معينة ، وفق توصياتٍ من التنظيم الأعلى ، ومن ثم ينطلق بها وهذا المشرف ينتدبه التنظيم لقيادة قطاع معين ، يزود بالتعليمات التالية :

« قد اخترناك أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيّانا بروح منه لمعاونتهم وإرتضيناك لمشاركتهم ، لما آتاك الله من فضله من العقل والفهم ، والتميز ، وحرية النفس ، وصفاء جوهرها لتكون مساعداً لإخوانك ، ومعاصراً لهم ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم وصلاحهم (من)[1] صلاحك»[2] .

والإشراف الحزبي لديهم يكون ذا طبيعتين . إمّا مسؤولاً عن تثقيف جماعي وقيادة تنظيمية ، كما هو موضح في النص أعلاه ، أو أن يكون ذا طبيعة فردية تقتضيها متطلبات التنظيم لمراقبة كادر معين ، أو عضو آخر ، كان ذا مسؤولية إشرافية على هيئة ما ، تطلّب معرفة اسلوب قيادته للتنظيم او ربما يراد تقديمه الى موقع أعلى أكثر خطورة فلا بد اذن من معرفة سلبياته وإيجابياته من التنظيم الذي كان يقوده، وهنا بتقديري تتجلى الديمقراطية في الانتخاب والتقديم على اجمل وجه عرفته الحياة السياسية للاحزاب المعاصرة والقديمة على حد سواء، وعلى المشرف هنا أن يقدم تقريراً عن مهمته الاشرافية ونتائجها لان المشرف مكلّف رسمياً من قبل التنظيم على الشكل التالي:

« فأمضي على بركة الله وحسن توفيقه إلى أخ من إخواننا وتوصل اليه بالرفق على خلوة وفراغ من

مجلسه ، وطيبة من نفسه ، فأقرأ عليه منّا التحية والسلام وبشره بما يسره من نصيحة الأخوان وعرفه شدة شوقنا إلى إخائه ومودته وولايته ، والله يوفقه وإيّانا للسداد ، ويهديه وإيّانا للرشاد ولجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد : انه كريم جواد . ثم اقرأ عليه هذه الخطبة ، وعرفه معانيها ، وفهمه مغزاها ومقصدها ، ثم عرّفنا مايكون منه من الجواب والله يوفقكما وجميع إخواننا للصواب ، وَقُلْ له : أخبرنا أيها الأخ الكريم عن صاحبك هذا الذي أنت متعلق بخدمته ومجتهد في طاعته ومعتصم في غير سلطانه : هل تعلم أنه كان في هذا الأمر الذي هو فيه الآن »[3] .

وعند انتهاء هذه المهمة عليه أن يقدم تقريره إلى تنظيمه وفق الأصول ، وحسب مرجعية هذا المشرف ـــ الداعي ـــ التنظيمية .

هوامش الفصل الثامن

١ ـــ [من] غير موجودة في النص ، نقترح إضافتها لاتساق للمعنى أكثر .

٢ ـــ الرسالة ٤٨ ـــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ٤/ ٢٣٦ .

٣ ـــ المرجع السابق ـــ الرسائل ٤/ ٢٣٦

الفصل التاسع

التثقيف والاعداد الحزبي

إن حركة سياسية كحركة « إخوان الصفاء » يتطلب وضعها التنظيمي إعداداً حزبياً متواصلاً كي تستمر في الديمومة والنماء ، لاسيا وإن برنامجهم السياسي المتمثل بأفكارهم السياسية والفلسفية الواردة في « الرسائل » تتطلب جهداً ، استثنائياً من كل الحركة ، قاعدة وجماهير ، قيادة وقواعد ، بغية تنفيذ ماقطعوه على أنفسهم وماعبرت عنه « الرسائل » فهذا الأمر يتطلب وجود رافد دائم العطاء يمد الحركة بدماء شابه جديدة ، تتحمل أعباء الحركة ، وتثبيت وجودها في كل الميادين ، لذلك أعطت الحركة أهمية قصوى في تنشئة الكادر وإعداده سياسياً وآيديولوجياً ضمن خطة مرسومة وموضحة في ثنايا « الرسائل » وهذه الخطة التكتيكية في التعامل مع المدعوين الشباب تقتضي بتقديم المعارف الأولية إليهم عن شؤون الدعوة ، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في مايكون قد وصل إليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول آيديولوجيه أخرى، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ماهو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة . وهكذا تتدرج أساليب التعليم متصاعدة مرحلة بعد أخرى مع تصاعد مراحل العمر بالمدعوين ، حتى تبلغ معهم مرحلة مابعد الخمسين من أعمارهم ، فيحق لهم حينذاك بلوغ **المرتبة الرابعة** ، وهي العليا ، فيرتفع الحذر ، ويصبح التعليم صريحاً معهم ، ويمكنهم الاطلاع على أسرار المنظمة كاملة[1]. وقد فطن إخوان الصفاء ، إلى المرحلة الأولى من مراحل التنشئة في عمر الإنسان أي فترة « الـ ١٥ سنة » الأولى من حياته ، أو مانطلق عليه اليوم « الشبيبة » حيث في هذه المرحلة يدرك المرء الأمور المحسوسة ، ومأن يصل إلى

نهايتها حتى يكون قد إكتسب القدرة على التميز والفهم ، واكتسب أيضاً الآداب والأخلاق والأفعال التي توافق طبيعته واستعداداته[2] أما المرحلة الثانية /أي من سن ١٥ ـــ ٣٠/ فيهتم « إخوان الصفاء » بها اهتماماً خاصاً ، حيث يكون المرء فيها متسماً بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور ويكون لديه الاستعداد لاكتساب الخصال والأخلاق والأفعال التي يحتاج إليها الملوك والرؤساء ، وبمعنى آخر يكون قابلاً لأي توجيه سياسي على حد تعبير د.حجاب[3] فهم يوصون «إخوانهم» بأن سعادتهم تتفق مع وجود معلم لهم في مثل سنهم ، وهم بنفس الوقت يحددون صفات هذا المعلم ـــ الكادر ـــ بغية أن تكون عملية ، التفاعل العقلي المتبادل بين العضو الجديد والمعلم ، ذات نتائج إيجابية ، لأن في هذه المرحلة الهامة يتكون لدى الإخوان « القوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة[4] لذلك ركزوا عليها بشيء من الأهتمام الجدي ، والمراقبة الدقيقة وقرروا أن يكون مسؤولو التثقيف ذا صفات ذكية وطبع حسن ، وذهن صافٍ ، أو على حد تعبيرهم /معلم ذكي جيد الطبع حسن الخلق صافي الذهن محبٌّ للعلم طالب للحق ، غير متعصب لرأي من المذاهب/[5] لأنهم يريدون أن تكتسب الملاكات الجديدة صفة مسؤوليها بشكل أكثر إيجابية ، لأن المتلقي الجديد كورق ابيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقاً كان أم باطلاً فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر ويصعب حكه ومحوه ، فهكذا حكم أفكار النفوس ، كما يقولون ، إذا سبق إليها علمٌ من العلوم واعتقاد من الآراء أو عادة من العادات تمكن فيها حقاً كان أو باطلاً ويصعب قلعها[6] وهذا التأكيد نابع من خطورة هذا الكادر الوسطي ، الذي يجب أن يكون ذا عقلية ديناميكية فاعلة ومنفعله ، غير متعصبة لالرأيها ، بشكلٍ قسري ، ولالغيرها بشكل ميكانيكي و« الرسائل » بمجملها تشكل البرنامج السياسي ـــ التثقيفي لمختلف الاعضاء والكوادر ، فقد رُتبت هذه « الرسائل » على أساس التدرج في التنشئة للمستجيبين إلى دعوتهم فهي لايمكن تدريسها إلاّ لمن دخل في التنظيم السياسي لهم ، أما المرشحون للعضوية فإنهم يدرسون الشريعة في مرحلة الاختبار والتفرّس في إمكانيتهم للتحقيق من صلاحيتهم وتهيئتهم للانضمام[7]. والعضو إذا أتم دراسة الرسائل على الترتيب / وقد بينوا هذا الترتيب في أكثر من مكان في رسائلهم / أمكنه الاطلاع على الرسالة الجامعة وعندها يصبح في المرحلة الرابعة « مكتب سياسي ـــ كما أشرنا من قبل » أي له الحق في الاطلاع على الأسرار والمعاني الباطنية[8] لمجمل الحركة ، وله الحق في رسم سياسة تلك المنظمة .

إن هذه التنشئة والإعداد الحزبي لحركة إخوان الصفاء ، كانت تسير بخط ثابت وحثيث ، رغم الظروف السرية التي كانوا يعيشونها ، فهم يوضحون الهدف السياسي لأعضائهم من خلال هذه التنشئة ، وعبر كل مراحلها ، محددين رؤيتهم للصراع السياسي القائم على النحو التالي ! « فهذا حكم أهل الزمان في دولة الخير و دولة الشر ، وتارة تكون القوة والدولة وظهور الأفعال في العالم لأهل الخير ، وتارة تكون القوة والدولة وظهور الأفعال لأهل الشر[9] .

فهذه الطبيعة المتناقضة في تركيبة المجتمع ، قد أدركها « الإخوان » بشكل ديالكتيكي ضمن رؤيتهم الميتافيزيقية ، محدد فيها بـ دولة أهل الخير المتناقضة مع دولة أهل الشر».

وضمن هذه المفاهيم السياسية ، يحدد « إخوان الصفاء » حالة العصر التي هم فيها ويسعون

لتغييرها من خلال عملية إعداد الكادر تلك ، موضحين لهذا الكادر ، المهمات المطلوبة ، وهي عملية التغيير السياسي في المجتمع فاللوحة السياسية في نظر إخوان الصفاء » تحدد بما يلي !

« وقد ترون أيها الاخوان أيدكم الله وإيّانا بروح منه ، انه قد تناهت قوة أهل الشر ، وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان . واعلم أن المُلك والدولة ينتقلان في كل دهر وزمان ، ودور وقران من أمة إلى أمّة ، ومن أهل بيت إلى أهل بيت ومن أهل بلد إلى أهل بلد واعلموا — انظر صفة التوكيد في لغة الفعل — أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام خيار فضلاء يجتمعون في بلد ، ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نُصرة بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم ، وفيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة ، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عِوَضاً[١٠] ».

فالنص يكشف لنا ما يبتغونه من كادرهم إزاء أحداث المجتمع ، وما يبغون التوصل إليه من خلاله ، أي بناء دولة أهل الخير ، والتي تبدأ بهم « أخيار فضلاء » هذا النعت الذي يركزون عليه في تقسيمهم الحزبي ، وهو ما يمثل المرتبة الثانية عندهم[١١] وهو ما يمثل — أي النص — البعد الستراتيجي لقيام دولتهم تلك ، التي ينشدونها فيجب على هذا الكادر أن يكون كرجل واحد ونفس واحدة ، أي أنهم هنا وضعوا شرطاً هاماً للالتزام اسمه « المركزية » في اتخاذ القرار وتطبيقه ، فهم يجب أن يتفقوا على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ، وهذا التوكيد ، يعني باصطلاحنا السياسي المعاصر « الآيديولوجية السياسية الواحدة » . وليس ذلك فقط ، فالقراءة التحتية للنص تشير إلى وجود « القيادة الجماعية » في العمل « يكونوا كرجلٍ واحد وكنفسٍ واحدة » فهذا دليل ما بعده دليل على جماعية العمل ، وانصهار الفرد بالجماعة[١٢].

هوامش الفصل التاسع

١ — النزعات المادية ٢ / ٣٧٢

٢ — يشير د. حجاب / الى أن هذه الفترة من حياة الإنسان تركز عليها الدراسات الحديثة في مجال التنشئة السياسية ، حيث يؤكد الباحثون المعاصرون على أهمية الخبرات والتجارب التعليمية المكتسبة في هذه المرحلة في تكوين الشخصية الإجتماعية / أنظر كتابه — الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء — / ص ١٣٠

٣ — المرجع السابق .

٤ — الرسالة ٤٥ — الرابعة من العلوم الناموسية — الرسائل ٤/ ١١٩

٥ — المرجع السابق — ٤/ ١١٤

٦ — يربط « إخوان الصفاء » هذه العملية بعملية عشق — المجنون لـ« ليلى » بقوله :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى
فصادف قلبي فارغاً فتمكنا

ليطلوا على عملية الاكتساب الجديد للمعارف المرجع السابق ٤ ــ ١١٤ .

٧ــ د. حجاب / المرجع السابق / ص١٣٢ .

٨ــ الرسالة الجامعة ١/ ١٥ ، ١٥٣ ــ والجزء الثاني منها ص ٣٧٠ ــ ٣٧١ وغيرها من المواضع . والرسائل ٤/ ٢٢٣ ــ ٢٢٤

٩ ــ الرسائل ٤/ ٢٣٤ ــ ٢٣٥ .

١٠ــ الرسالة ٤٨ ــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية من الرسائل ٤/ ٢٣٥

١١ــ الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١١٩

١٢ــ التشديد على الجمل والعبارات من قبلنا في كل النصوص، للأهمية .

الفصل العاشر

الكادر ومقوماته

في الصفحات السابقة، أشرنا الى الغاية والهدف الذي يرمي إليه «الإخوان» في تنشئة الأعضاء، وبنفس الوقت أشرنا، إلى ظروف عصرهم السياسية، وكيف يفهمونها، كما ألمحنا في فصول سابقة إلى رؤيتهم نحو بناء مجتمعهم الذي يريدون، أي **المدينة الفاضلة** بتعبير آخر.

وهم أشاروا في أكثر من موضع في «رسائلهم» إلى سمات، وخصوصيات، أبناء هذه المدينة الفاضلة، منطلقين من أنفسهم في التشخيص كقدوة لغيرهم بغية تكامل خلق هذا المجتمع، فهم يرون في كادرهم، عدة خصال يجب توفرها كي يقتدي فيه الناس الآخرون، وينتظموا في الصفوف، فهم يؤكدون على هذا الكادر بالخطاب الموجّه والمباشر له: «إن خطابنا لا يكون إلاّ مع أقوام علماء فضلاء، مارسوا إخوان الصفاء، ورسخوا في العِلم، وارتاضوا بالرياضيات الحكمية المقرونة بأسرار الكتب الآلهية وإشارات الأنبياء عليهم السلام[1]» وليس ذلك فقط، بل يجب أن يكون «الإخوان» علومهم حكمية، وآدابهم نبوية، وسيرتهم ملكية، ولذاتهم روحانية، وهِمَمُهُم آلهية ـ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، بعضهم أولياء بعض[2] لأنهم يهدفون من وراء تلك الخصال، بناء الكادر النموذجي الذي ستبنى عليه تلك «المدينة الفاضلة» فمجتمع هذه المدينة الفاضلة، يجب أن يكون الفرد فيه عالماً خبيراً، فاضلاً ذكياً، مستبصراً، فارسي النسب[3]، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العِبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناي العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الربّاني الرأي، الآلهي المعارف الصمداني[4]، فعملية الإعداد

الحزبي هنا تخضع الى بناء الكادر روحياً وفق ما يرسمون ، وتنشئته تتم عبر الصقل المتواصل داخل التنظيم ، وبمختلف المواقع التي يكون فيها ، بحيث يكون فعلاً في مستوى طرحهم الآنف الذكر ، ذو البعد الإنساني ، لذلك كانوا يشددون كثيراً على البناء الروحي للعضو العامل في كيانهم ، بحيث يصبح هذا الكادر قادراً على « وضع شريعة » يسيّر بها ذاته ، والركب الذي معه ، في أية بيئة يكون فيها ، أو بلدٍ ينزله ، ويجب أن تتوفر في هذا الكادر « اثنتا عشرة خصلة قد فُطِرَ عليها ، إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها ، ومتى همّ أن يقضي عملاً أتى به بسهولة ».

والثاني ، أن يكون جيّد الفهم ، سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه .

والثالث ، أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره ، وبالجملة لا يكاد ينسى شيئاً منها .

والرابع ، أن يكون فطناً ذكيّاً ذا رأي يكفيه لتبيان أدنى دليل حتى إذا رأى على شيء أدنى الدليل ، فطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل .

والخامس ، أن يكون حسنُ العبارة يؤاتيه لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الألفاظ .

والسادس ، أن يكون مُحبّاً للعلم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول لا يؤلمه تعب العِلم ، ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه .

والسابع ، أن يكون مُحباً للصدق وحسن المعاملة ، مقرباً لأهله .

والثامن ، أن يكون غير شره في الأكل والشربِ والنكاح ، متجنباً للعيب ، مبغضاً للذات الكائنة على هذه .

والتاسع ، أن يكون كبير النفس ، عالي الهمة ، محباً للكرامة ، تكبر نفسهُ بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ويُشنع ، وتسمو همة نفسه إلى أرفع الأمور رُتبةً وأعلاها درجة .

والعاشر ، أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدُنيا هينة عنده زاهداً فيها .

والحادي عشر ، أن يكون محباً للعدلِ وأهله ، مبغضاً للجور والظُلم وأهله ، يعطي النصفة لأهلها ، ويربي لمن حَلّ به الجور ، ويكون مواتياً لكل ما يرى حَسَناً جميلاً ، عدلاً غير صعب القياد ولا جموح ، وإن دُعي الى الجور والقبيح لا يجيب .

والثاني عشر ، أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً مِقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس[٥] ». وهذه الخصال هي النموذجية التي يسعون إليها ، وهم يثبتونها للإمام ــ الرئيس ، إلاّ أنهم وفق ــ نظرية الإمامة ــ يريدون من كل الأعضاء أن يتخلقوا بأخلاق الإمام ويؤكدون ذلك بقولهم : « واعلم أن العقلاء الأخيار / أي الكادر الوسطي / في المرتبة الثانية[٦] »، إذا انضاف الى عقولهم القوة بواضع الشريعة ، فليس يحتاجون الى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ، ويزجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام[٧] » لذلك ثبّتوا هذه الخصال كهدف رئيسي في بناء الكادر الروحي ضمن الكيان السياسي الذي يسيرون في فلكه .

ثم أنهم يطلبون من الكادر ، كمقومات أساسية له أن يكون ملتزماً بالوصايا التي يضعها ــ صاحب الشريعة « الإمام » هنا التوكيد على المركزية في العمل وضمن الخط الآيديولوجي الذي ترسمه الحركة لهم . إضافة لذلك ، هناك مقومات أخرى يجب التحلي بها وهي : أولاً « أن يكون لكل واحد منهم عقلٌ يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به ، والثاني ، أن يكون لهم بـ « واضع الشريعة » قدوة في أفعاله وأقاويله وآدابه ومتصرفاته ، والثالث ، أن يكون مع كل واحد منهم وصية من واضع الشريعة ــ الإمام ــ يدرسونها في أوقات معلومة « إجتماعات تثقيفية ــ آيديولوجية » والرابع ، أن يكون على كل جماعة منهم رئيس من فُضلائهم عارف بسُنّة الشريعة ، يأمرهم بإقامتها ، ويحثهم على حفظها ، وينهاهم ويزجرهم متى أرادوا تغيير سيرة الشريعة[8] »

فهذه الشروط ، تعني الالتزام الحزبي ، بعقد الاجتماعات المنتظمة ، وممارسة النقد والنقد الذاتي ، ومحاربة الانحراف والقضاء عليه ، والخضوع لمركزية السكرتير ــ الرئيس ــ العارف بقوانين النظرية ــ الشريعة ــ وتلك الوصايا الأربع ، شرط للالتزام .

هوامش الفصل العاشر

١ ــ الرسالة ٣٠ ــ السادسة عشر من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٣/ ٩٢ .

٢ ــ نفس المرجع .

٣ ــ كذا وردت في النص ، وهو مستغرب من « إخوان الصفاء » أن يشترطوا النسب الفارسي .

٤ ــ الرسالة ٢٢ ــ الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٢/ ٣١٦

٥ ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨٢ ــ ١٨٣

٦ ــ أنظر الرسالة ٤٥ ــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١١٩

٧ ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨٩

٨ ــ نفس المرجع السابق .

الفصل الحادي عشر

مهمات الكادر وشروط المفاضلة

بعد أن أشرنا الى مقومات الكادر ، النظرية والسياسية ، علينا أن نفهم مهماته وحقوقه وواجباته .

يأتي بالدرجة الأولى أن يكون الكادر ، طالب علم في بداياته الأولى وحسن الأخلاق طالباً للحق ، وأن لا يتعصب لمذهب من المذاهب[1] ، تلك التوصيات هي مهمات على الكادر أن يسعى الى تحقيقها في مسار حياته اليومية ، فهو يخضع الى مراقبة جهازه الحزبي الصارم ، الدقيق . فقد أوضحت « الرسائل » في أكثر من مكان ، طبيعة تلك المهمات ، وهي التي وصلت الى الكادر بصيغة « الوصايا » وهي ما اصطلحنا عليه بـ « النشرات الداخلية » فعلى سبيل المثال يقولون : « واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، بأن طالب العلم يحتاج الى سبع خصال ، أولها السؤال والصمت ، ثم الاستماع ، ثم التفكير ثم العمل به ، ثم طلب الصدق من نفسه ، ثم كثرة الذكر أنه من نِعَمْ الله ثم ترك الإعجاب بالنفس[2] » .

فهنا اشترطوا، كواجب حزبي ، على الكادر أن ينفذه بإبداع ، لأن مقتضيات تنظيمهم السري وبرنامجهم السياسي، المتعدد الأبواب يحتاج الى كادر متعلم بالدرجة الاولى يستوعب هذا البرنامج ، وهذه النقطة ـــ أي العلم ـــ والتي هي مقياس لفهم الكادر لطبيعة أعماله ومهماته ، وهي بذات الوقت إحدى مميزات المفاضلة في التقديم إلى المراكز العليا في الدعوة ، وهي بنفس الوقت مسؤولية يحاسب عليها الكادر الواعي ، باعتبار أنه قد اطلع على النظرية ، والتساهل معه غير وارد في

عرفهم ، فهم يقولون : « والجاهل أعذر من العالم[3] » هنا إذن عملية الحساب تأخذ بُعداً معرفياً ، يجري سريانه على التنظيم .

والإبداع عندهم يخضع لشروط معرفية : حيث يعني الترقي إلى مصاف العلماء من خلال العلم . وهذا ما تكشفه « الرسائل » حيث تتطرق الى مختلف العلوم الطبيعية والإلهية ، إضافة الى التعالي عن التعصب لعلمٍ دون سواه ، بغض النظر إذا كان هذا العلم يخص مذهباً ما ، أي أن الأداة المعرفية هي السبيل للولوج الى مختلف العلوم . فالعِلم عندهم « أجل وأشرف من أي فريضة[4] » فعندما يكون التكليف لأحد الكوادر في مهمةٍ ما ، يجب أن يُعمل فكره في فهمها ، ويخضعها الى البُعد المعرفي ــ العلمي ــ فالعلم كما يقولون : « هو الصاحب في الغربة ، والدليل على السرّاء والضّراء والسلاح على الأعداء ، والمقرّب عند الغرباء ، والزين عند الأخلاّء ، يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تقتفى أثارهم ، ويوثق بأعمالهم ، وينتهى إلى آرائهم[5] » .

فالتوكيد هنا على الكادر لأن ينتهج طريقاً علمياً في تطبيقات عمله السياسي ، لأن هناك مهمة أخطر وأكبر ، هو مُعدٌّ اليها ، ألا وهي : « **بناء المدينة الفاضلة** » .

فعملية الإبداع بالنسبة للتنظيم ، هي الإعداد العلمي للكوادر، والإبداع عند الكادر هو استلهام المهمة بشكل علمي يرتقي وسياق التوجيه والإعداد من قبل التنظيم ، فالوحدة العضوية ، بين التنظيم والعضو تكون محققة لأركانها الفكرية والتنظيمية ، وعلى هُدىً من العلمية في التطبيق والإعداد العملي ، لأن « العلم إمام العمل والعمل تابعه[ ] » .

ثم أنهم يملون على الكادر ، التخلق الحسن ، وأن يكتسب أخلاقاً تتماشى وروح المبدأ الذي يسعون لتطبيقه .

والأخلاق لديهم تكتسب اكتساباً ، وهي أربعة أشياء ، لا تفارق النفس بعدها مفارقة الأجساد ، وعليها أيضاً تجازى النفوس ، إن خيراً أو شراً وهي أولها الأخلاق المكتسبة المعتادة ، والثاني العلوم التعليمية والثالث الآراء المعتقده والرابع الأعمال المكتسبة بالاختبار والإرادة[7] »

وهذه الأمور ، هي أيضاً إحدى شروط التفاضل بالتقديم إلى المواقع العليا في الحركة فهم يريدون أن يزرعوها زرعاً في النفوس ، كي يحولوها إلى قوة معنوية ، تفعل فعلها في السياق الاجتماعي .

كما إنهم نهوا عن الأخلاق التي تسيء الى سمعة أعضائهم ، ووصموا تلك الأخلاق غير الجيدة بـ « أخلاق الشياطين » وأولها كِبرَ أبليس ، وحرص آدم . وحسد قابيل « واعتبروا هذه الخصال أمهات المعاصي وأصل الشرور[8] » .

فالكادر هنا ممتثل لتلك التعاليم ، جاهدا في التخلص من السلبيات التي تسيء الى كيانه الذاتي والسياسي .

كما رسم التنظيم طرقاً الى هؤلاء الكوادر ــ الدُعاة.. بغية تحقيق النجاح لهم في عملهم ، تناثرت في « رسائلهم[9] » وقد أجملت بما يلي :

١ ــ أن يتعرف خبر كل واحد من أهل دعوته صغيراً أو كبيراً ، ما اسمه ونسبه وعمله ، وما هو سبيله في أمر معاشه ، واختبار عاداته وأخلاقه ، ومحاسن طباعه وضدّها .

٢ ــ أن يؤكد الصلات والمودة بين أتباعه ، ويؤلف قلوبهم ، ويوحد كلمتهم .
٣ ــ أن يعود نفسه ، وأتباعه الاستهانة بالمال والنفس في سبيل الدعوة .
٤ ــ أن يكون قدوة حسنة لأتباعه في كل شيء[١٠].
٥ ــ العادات الحسنة تكون في جملة أفعاله ذات الصفة المستقيمة .
٦ ــ تأدية الأمانة الى أهلها ، وإن كان عدواً .
٧ ــ الإحسان الى الجار ، وصفات المودة الى الصديق .
٨ ــ الإخلاص في المحبة لمن أحبوك مع قلة الطمع وإزالة الفزع في مستعجل زائل وحادث نازل .
٩ــ تريد للغير ما تريد لنفسك .
١٠ ــ تعوّد النفس على عمل الخير ، دون قيد أو شرط ، متى كان فعل الخير لطلب المكافأة لم يكن خيراً .
١١ ــ أن لا يكون منافقاً ــ أي إنتهازياً بالمفهوم السياسي المعاصر ــ لأن المنافق لا يستأهل أن يكون في جوار الروحانية[١١].

وبالجملة ، هذه الخصال ذات بعد اجتماعي ــ إصلاحي ، ما فتئوا يركزون عليها ، منطلقين ــ بتقديري ــ من واقع الحال السائد ــ فاكتساب الشخصية ، السياسية ، من خلال معرفتها بواقعها الاجتماعي ، فهم ــ أي الإخوان ــ يركزون على هذا الجانب كثيراً ، حتى انهم يطلبون من كوادرهم عكس ذلك على علاقاتهم العائلية « فيجب عليك أن تسوسهم ــ أي الأهل ــ سياسة لا اختلاف فيها ، وتجريهم على عادة لا تعدل عنها إلاّ بموانع مانعة ، وأسباب قاطعة لئلا ترجع باللوم على نفسك إذا جنوا عليك وتغيروا[١٢]».

وضمن تلك المهام يوجبون على كادرهم ذو المسؤولية في قيادة « خلية معينة » أن يعي مهماته بشكل دقيق ، عاقدين لذلك فصلاً « باب خاص » لفن القيادة « الخلوية » سمّوه « سياسة الأصحاب »، مبيّنين طريقتهم السياسية في ذلك قائلين :

« اعلم أيها الأخ ، أن سياسة الأصحاب لا تكون إلاّ بعد المعرفة بهم والاطلاع عليهم ومعرفة أحوالهم : أن لا يخفي عليك من أمرهم صغيرة ولا كبيرة لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به ، دُنيا ودينا ».

واعلم أنك متى كنت جاهلاً بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ، ولم تبلغ رضاهم ، ولا يكونوا لك أصحاباً[٩] » فهنا اشترطوا المعرفة الدقيقة ، النفسية ، والاجتماعية في أعضائهم الذين يقودونهم ، حتى يحافظوا على قوة التنظيم بشكل دائم ، ضاربين مثلاً في كادرهم الأعلى ــ الإمام : « أوّما علمت أن صاحب الناموس لا يصاحب إلاّ مَنْ عرفهم وخبّرهم فاطلع عليهم اطلاع الإحاطة بهم . واحرص أن تباعد بين معرفتهم بك وبينهم » هنا أخذوا جانب الاحتياط فيما إذا كان هناك مُندس بين صفوفهم وهم لا يشعرون به ، فهذا « التباعد في المعرفة » له مسوغاته التنظيمية لكي لا « يطلعوا عليك كما إطلعت عليهم ، فيأتوك من حيث أمنت ، لأنه ليس كل من صاحبك يحق لك أن تثق به ولا تطمئن اليه ، لأن

كثيراً ممن يصحب الأنبياء إنما تكون صحبتهم لهم لوقوع الحيلة بهم ، ومرادهم منهم الإطلاع على أسرارهم ليكشفوها ويظهروها لمن لا يعرفها وهم المنافقون[١٤] فإشارت التنبيه واردة في النص ، مشيرة إلى الأهمية القصوى في سرية التنظيم الذي يسيّرون به كوادرهم .

وليس الأمر يقف بهذا الحد بل يجب أن تكون هناك اختيارات لمواصفات معينة الى الذين يمكن أن يكون في طريقهم للصداقة ، وقبل الترشيح زيادة في الحذر ، والحقيقة هم ، يطبقون مقاييس على المكسوب قبل كسبه ، يلتزم فيها الكادر نصاً وروحاً ، لأنها إحدى مقومات العمل التنظيمي وشروطه لديهم ، إضافة الى أسلوب الداعي في توجيه الخطاب ، ومراعاة ردود الفعل في هذا الخطاب على نفس المتلقي ، ومن ثم البدء في عملية الصداقة ، بغية الوصول الى قلب هؤلاء وعقولهم ، وبعبارة أخرى ، أي وجود الإيمان بالانتماء فهم يؤكدون : « ويكون ــ الداعي ــ يراعي أهل الذكاء والفطنة ومن يقصد الأغراض التي يريدها بكلامه ويومىء بها في إشاراته ، ومخبآت جواهره في تقاطيع أمثاله ونوادره » انظر هنا ، كيف يوعزون الى الكادر بتطبيق علم النفس في لهجة الخطاب وأسلوبه ، إضافة الى استخدام عنصرٍ آخر يشد الانتباه ألا وهو استخدام الرمز والإشارات التي تخدم الموضوع الذي يتحدث به الكادر ومن ثم التوقف بين استرسال وآخر بالحديث في استخدام « النادرة والمثل » وهو أسلوب متطور في فن الخطابة ، أثبت فاعليته في عصرنا الحالي .

ثم يضيفون ميزة أخرى على اسلوب الداعي وهي : « فاذا عرفهم ميّزهم بنظره ، وألقى القول إليهم في الاعتماد عليهم في تهذيب من دونهم حتى يوصلوهم الى مثل ما وصلوا إليه[١٥]».

وهذا التوجيه يُملي على الكادر الإلتزام ، فهو ذو بعد مركزي واضح واجب الانصياع له . وفي ختام هذا التوجيه ، يطلب « الإخوان » الى كوادرهم تطبيق أمور الشريعة معهم « فإذا أحكمت هذه السياسة في الأصحاب والأهل ، الأقرب فالأقرب ، والأبعد فالأبعد ، فأحكم أمر العبادة والقرابين المقربة الى الله سبحانه ، والأعمال المزدلفة لديه[١٦]»

والذي نعرفهُ عن أعمال هؤلاء الدعاة ــ الكوادر ــ ان طرقهم كانت تؤدي الى الغرض المطلوب إلاّ ما ندر في الأحايين ، وأن « بذورهم » كانت تقع في « أراضٍ طيبة[١٧]» وأنه لم يكن ليضرهم إن وقعت في « أرض سبخة » لأنهم كانوا دائماً على حذر مما يقولون ويفعلون ، وممّن كانوا يخاطبون ، حتى إذا رأوا منهم إعراضاً عن كلامهم ، أو تفرسوا فيهم الخيانة وعدم الإخلاص للدعوة كانوا يحجمون عن الكلام ، أو يغيرون موضوعه ويدخلون في موضوع جديد ، لا علاقة له بالدعوى ، ولا خطر عليهم منه ، وهؤلاء الدعاة لم يكونوا يطرقون في أحاديثهم الأولى مع المبتدئين إلاّ المواضيع العامة التي كان يقصد بها التعرف بنفسية وعقلية المقبلين على الدعوة ــ الأصدقاء ــ وإثارة الرغبة فيهم إلى الدخول في دعوتهم[١٨].

إن عملية قبول المدعو الجديد ، تستوجب من الكادر ، الامتثال الى شروط القبول التي سنّوها في هذا الباب .

وقد وصل إلينا من بعض هذه الشروط ، أو التعليمات ، من التي كانت يطبقها دُعاة الدعوة الفاطمية فقد جاء في الوثيقة التي تكتب لداعي الدُعاة الفاطمي عند توليته ، ما يحدد مهمته ، جاء

فيها :

« وخذ العهد على كل مستجيب راغب ، وشد العقد على كل منقاد ظاهر ، ممّن يُظهر لك إخلاصه ويقينه ، ويصح عندك عفافه ودينه ، وحضهم على الوفاء بما تعاهدهم عليه .. ولا تلقِ الوديعة إلاّ لحفاظ الودائع ، ولا تلقِ الحَبَّ إلاّ في مزرعة لا تكدي على الزارع ، وتوخ لغرسك أجل المغارس ، وصن أسرار الحكم إلاّ عن أهلها ، ولا تبذلها إلاّ لمستحقها ، ولا تكشف للمستضعفين ما يعجزون عن تحمله ، ولا تستقل أفهامهم بتقبله ، وأجمع من المتبصرين أدلة الشرائع والعقول[١٩]»

فهذه التعاليم ، تكاد تكون بمثابة القاعدة الثابتة لانطلاق هؤلاء الكوادر في كسبهم ، وأسلوب تحركهم في توسيع القاعدة الجماهيرية للدعوة .

هوامش الفصل الحادي عشر

١ ــ الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١١٤

٢ ــ الرسالة ٩ ــ وهي التاسعة أيضاً من القسم الرياضي ــ الرسائل ١/ ٢٧٢

٣ ــ المصدر السابق ــ الرسائل ١/ ٢٧٣

٤ ــ الرسالة ٩ ــ التاسعة من القسم الرياضي ــ الرسائل ١/ ٢٧١

٥ ــ المصدر السابق .

٦ ــ ذات المصدر .

٧ ــ المرجع السابق ــ الرسائل ١/ ٢٧٤

٨ ــ نفس المرجع السابق .

٩ ــ أنظر على سبيل المثال ٤/ ١٨٤ ــ ١٩٠

١٠ــ د. عمر دسوقي / إخوان الصفاء / ص ٨٥

١١ــ الرسالة ٤٥ ــ التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل٤/ ٢٩٧ ــ ٢٩٨ .

١٢ــ المرجع السابق ٤/ ٢٩٨

١٣ــ ذات المرجع ٤/ ٢٩٩

١٤ــ نفس المرجع .

١٥ــ المرجع السابق ٤/ ٣٠٠

١٦ــ ذات المرجع .

١٧ــ الفرق بين الفِرق / ص ٢٨٣

١٨ــ بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٢٧

١٩ــ صُبح الأعشى في كتابه الإنشاء ١٠/ ٤٣٦ ــ ٤٣٩ وأنظر كذلك د. عمر دسوقي ــ « إخوان الصفاء » حيث أورد أغلب هذه التعاليم / ص ١٠٧ ــ ١٠٨ ــ والمتتبع لتعاليم « إخوان الصفاء » يلاحظ الشبه المتقارب جداً في هذه الصيغ ــ أنظر الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٠٧ ــ ١١١

الفصل الثاني عشر

درجات تقسيم الكادر وسمياتها وصلاحياتها

أشرنا في باب « النظام الداخلي[1] » لحركة « إخوان الصفاء » في بحثنا هذا ، إلى أنهم حددوا أربع مراتب لتنظيمهم[2] ، وبهذا التحديد ، كانوا يريدون بناء كوادرهم روحيّاً و«آيديولوجياً» للوصول إلى هذه الدرجات الأربع في المعرفة العلمية وفق سياق النظرية التي يتأدلجون بفكرها ، وهذه المراتب ، **درجات علمية** بالدرجة الأولى ، تخضع لسن محدد ، وعمر سياسي محدد ، أشاروا اليه بوضوح[3] وهم بهذا التحديد ، فرضوا نوعاً من التعليم الأكاديمي إن جاز القول ، وبالدرجة الثانية ، كانوا يشيرون الى ترتيب الكادر في مراحل تقدمه ضمن سياق « الحركة » وإثبات جدارته فيها، في سياق عمره الحزبي، وقد أوضحنا الغاية من ذلك، وهنا نود أن نشير الى التراتبية الحزبية التي سارت عليها « جميعة إخوان الصفاء ».

في البدء لابد من التنويه أن هذا الموضوع ــ أي التراتب الحزبي للدعاة ــ يدخل ضمن نطاق « نظرية الإمامة عندهم » ويشكل عصبها الرئيسي الذي يسيّر الدعوه نحو أفقها الستراتيجي ، لذلك سنجتزىء هذا التراتب ــ من تلك « النظرية » لأنه أضمن للفائدة ، وأوجز للموضوع .

جاء في « تحفة المستجيبين » للداعي الإسماعيلي « أبو يعقوب إسحق السجستاني[4] » شرح وافٍ لفهم الحركة الإسماعيلية ، ومنظورها الباطني الى المسميات الجسمانية أو ما يطلقون عليه تسمية « الحدود الجسمانية » ويحددها بـ ٧ حدود[5] يذكرها بالتفصيل بدءاً من « الرسول » ويسمونه

« الناطق » ثم « الوصي » ويسمونه « الأساس » الى أن يصل من هذا « الأساس » وهو علي بن أبي طالب فتبدأ دورة ستة بستة من الأئمة وهم : علي ، الحسين ، علي زين العابدين ، محمد الباقر ، جعفر الصادق ، إسماعيل ، فلما بلغ الأمر الى الإمام السابع وهو « محمد بن إسماعيل » ارتقى من مرتبة القائمية : وجعل الوعد الى شروق الأمر ، وأن يستخلف بعده سبعة بسبعة من الخلفاء وعند تمام العدد يكون البروز والنشور ، وبلوغ الأنفس الى ما أعده الخالق لها من الثواب الجزيل[٦] .

فهؤلاء السبعة هم الأئمة النطقاء ، في الترتيب الإسماعيلي ، يدخلون ضمن « الحدود الجسمانية ».

ونحن هنا ، سنبتدىء من الإمام ـــ لنوضح التراتب التنظيمي ، للكوادر ، وفق هرمية التنظيم ، بدءاً من القيادة ، ونزولاً الى القاعدة ، وحسب ما وجدناه عندهم .

الإمام : من الحدود الجسمانية ، ويقال له « المتمم » ومعنى « المتمم أن بالأئمة تتم أدوار النطقاء ، على أن لكل « مُتِمْ » حظه ونصيبه من دور ناطقه إلى أن يبلغ الأمر من الأول إلى الثاني ، ومن الثاني إلى الثالث إلى تمام من السادس إلى السابع ، وهو الذي يرتقي من مرتبة الإمامية إلى القائمية ليكون سابعاً وعلى هذا الأساس منه أولياء وأوصياء[٧].

الحُجّة : ويأتي بعد الإمام .

ويقال له « لاحق » ومعنى اسم « الحُجّة » هو أن الإمام لا يمكن أن يقيم حُجته على أهل زمانه من نفسه ، وذلك لطول الأرض وعرضها .. فقسم الأرض بأقسام الفلك على اثنتي عشرة جزيرة ـــ بلد ـــ بازاء كل برج من أبراج السماء ، وسبعة أقاليم ازاء السبعة أفلاك ، فجعل في كل إقليم حجة ، وفي كل جزيرة لاحق ليدعو الخلق الى دين الله ، وتكون حجته على الخلق قائمة[٨] .

اللاحق : ومعنى اللاحق ، مشتق من اللحوق ، ولما كان التأييد إذا جرى مجرى الخصوص لا يتعدى من واحد في كل زمان لتكون رئاسة العلم خالصة لذلك الواحد ، ولم يمكنه إقامة الحجة على الخلق بنفسه ، ولطول الأرض وعرضها ، فأمر بتنصيب اللواحق في الجزائر ، ولكل لاحق منهم خليفة ـــ ظل احتياط ـــ له قسط من تأييده ليمكنه بقوته وسياسته في جزيرته فهو لا حق به ، ويقال للجماعة لواحق ، كما يقال للإمام والحجة بلفظه واحدة « الفرعان[٩] » ومعنى ذلك عندهم ، أن الإمام والحجة فرعان من الأصلين فاما في العالم الجسماني مقام الأساسين ، وفي العالم الروحاني مقام الأصلين[١٠] .

اليَد : ومعنى « اليد » أن كل لاحق لابد له من واحد يعتمد عليه ويثق به ويستقيم اليه ، ليقوم مقامه ، ويحدّث به أمر من يصلح أسبابه من قلده أمرهم ، فوجب من أجله أن يكون عدد الأيادي مُماثلاً لعدد اللوحق[١١].

الداعي : ويقال له « الجناح » ومعنى الجناح وإضافته اليه ، أي للتسمية هو أنه معتمد على اللواحق في الدعوة لا على الدعاة ، وهم الذين يطيرون في نشر الدعوتين ظاهراً وباطناً ، ومرتبة الأجنحة تسليم صقع مذكور معروف على الحدود الى واحد منهم ، ويتهيأ له أن ينصب من تحت يده جماعة من المأذونين لطول صقعه وعرضه بعد أن يتوهم فيه الخير والصلاح والصفة والأمانة[١٢] وهؤلاء هم الكوادر الأكثر خطورة في الحركة « الكوادر الوسطية » فهم عصب الدعوة ، وقنـاتها الرئيسية

وعليهم يتقرر نجاح أو نكوص الدعوة ، فهم حلقة الوصل الفاعلة بين القاعدة والقيادة .

المأذون المطلق : وهو الذي ينصبه الجناح من نواحي صقعه ويطلقه بأن يجري الدعوة فيمن أحب من صقعه .

المأذون المحدود : وهو من أذن له الإفادة لواحد أو لأثنين أو ثلاثة أو أربعة وهو محدود في مكانه لا يتعداه الى غيره[13]. وعند هذا المأذون تنتهي التراتبية الحزبية في عمل الكوادر ـــ الدُعاة ، فالحركة من الناحية التنظيمية والتي تأخذ الصفة الحزبية المطلقة ، أي التي تقرر في شؤون الدعوة ، في كافة الأمور وتتمتع بحقوقها وواجباتها على الصعيد العملي .

ومن الذين يدخلون في فلك الحركة المقربين ، جماهيرهم المسيّسة في نطاق آيديولوجيتهم الفكرية والذين قد اطلعوا على بعض من تلك الأفكار ، وآمنوا بها مبدئياً ، وهم على صنفين :

الأول : ويسمونه « **المؤمن** » وهو من عرف صاحب زمانه باسمه ونسبه ومسكنه وبيعته ، ووقف على مجاري الأدوار والأكوار ومراتب الأسابيع التي تلمع في كل دور وكور ، ووقف على كيفية البعث والثواب والعقاب[14]، والثاني ، ويسمونه « **المستجيب** » وهو الذي استجاب للدعوة أي دعوة الحق عندهم وانقاد لمعرفة التوحيد ، ومعرفة الحدود العلوية السفلية ، ومعرفة متشابهات التنزيل والشريعة .

وتحدد مهمة المستجيب بضرورة معرفة تلك « الحدود الجسمانية » أي أسماء وصفات تلك التراتبية ، بالمعنى لا بالعيان ، فهم يقولون : « فإذا وقف المستجيب على هذه الأسامي وحفظها ووقف على معانيها كان التذاذه هذا مانعاً من قدح الطاعنين ، وغمز الغامزين وعيب العائبين[15]» فهنا حددوا مهمات وواجبات هذا المستجيب لدعوتهم ، وعلى ضوء هذه القناعات التي يدركها المستجيب ، وعلى ضوء نشاطه ودفاعه عن الدعوة ، يتقرر فيا بعد ، مدى صلاحياته للترقي ، أي يتقدم الى دور « المؤمن ».

وهكذا تجري العملية ، في تراتب منسّقٍ فرضوه بشكل يتماشى والرؤية الفكرية لهم ، ووفق ضرورات العمل السري ، فهذه الأسماء لقّبت بهذا الشكل حتى لا يعرفها **أهل الظاهر** للحاجة الداعية اليها » اقتضتها حالة أوليائهم عندما أرادوا أن يدونوا الكتب الحقيقية ، ولّما كان لا يؤمّن على الكتب من وقوعها في أيدي من لا يستحقها جعلوا للأسامي ألقاباً وكنايات ليأمنوا من وقوعها في أيدي غير المستحقين للإطلاع على علومهم، كي لا يدعي أحد الوصول اليها إلاّ بعد دخولهم الباب سجداً[16] أي ضرورة الحفاظ على الكيان التنظيمي لأن هذه الألقاب « معانٍ تفرد بها الحكماء الميامين ليفرقوا بين العالم والمتعلم ويبينوا فيها فضلهم عمّن هو دونهم من أهل أدوارهم المحتاجين الى علومهم[17]».

وهذا التراتب التنظيمي ظل سارياً بقواعده وأساليبه ، في مختلف ظروف الحركة الإسماعيلية ، حتى وصل الى الحركة القرمطية وأخذوا به ، في نطاق دعوتهم في العراق والبحرين ، والأماكن التي تواجدوا فيها ، ولكنها عندهم أي / عند القرامطة / على النحو التالي : « مستجيب ، مأذون ، داعي ، حجة ، مُتم ، وصي ، ناطق[18]»

فالدرجة السابقة «السابعة» وفق الترتيب التصاعدي ، قليل من كان يبلغها ، أي الوصول الى

صفوة الإمامة ، آنذاك فقط يحق له الوقوف على غاية الجمعية القصوى وطرق الوصول إليها[١٩]؟

أما الدعاة أنفسهم فلم يكونوا يبلغون إلاّ الدرجة الخامسة ــ الجناح ــ وهي الدرجة التي كان يقف الداعي فيها على بعض أسرار الجمعية ، بعد أن يكون قد أدى القَسَمَ ، وهو في الدرجة الرابعة . ومن لم يكن يبلغ هذه الدرجة ، كان يبقى عضواً بسيطاً مربوطاً بإرادة غيره ، وبالأخص بإرادة إمام الزمان الذي هو أعرف الناس بغايات الجمعية وأسرارها[٢٠]؟

وتطور الكادر ــ الداعي ــ تتطلبها ظروف حركتهم السرّية ، ووفق المقاييس الآيديولوجية التي تحدد شروط صيرورة فكرهم ــ السياسي ــ الفلسفي ــ المستمد من الشريعة الإسلامية ذاتها ، أي الالتزام بطرق عبادة الشريعة ، وفق رؤيتهم، وهي نوعان لا ثالث لهما : « الأولى الشرعية الناموسية ، والمحددة « باتباع صاحب الناموس والانقياد الى أوامره ونواهيه والمسارعة الى ما جاء به وقضاه وحكم به على من استجاب اليه وتقرب الى الله سبحانه وتعالى بما ذكر انه رضيه من القرابين والعبادات ، والطهارات والصلوات والصوم والزكاة والحج والجهاد والسعي الى البيوت العامرة ، والبقاع الطاهرة . والإقرار بكتب الله ورسله وملائكته ووحيه / أي التي هم يحددونها هنا / وما شاكل ذلك في موجبات أحكام الشرايع وإقامة النواميس والامتثال للأوامر والنواهي والنظر الى أفعال النبي ﷺ والاقتداء بأفعاله والتشبه به في جميع أفعاله[٢١]»

أما العبادة الثانية التي يطلبونها من كادرهم فهي العبادة الفلسفية الآلهية[٢٢]

فهذا الاعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً لأنه خاضع ــ أخر الأمر .. للتأويل الباطني الذي يختص به « الراسخون في العلم[٢٣]» وهم بهذا يؤكدون على شروط الطاعة الواعية النابعة من آيديولوجيتهم ، ووفق شروط إلتزامها ، ساعين بنفس الوقت الى خلق الإنسان النموذجي « النبي » والاقتداء بأفعاله والتشبه به ، إضافة الى ذلك ، النظر ــ أي التفرس ــ بالعلوم الفلسفية والإقرار بما يفرضونه من كتب وإرشادات يوضحونها[٢٤] ثم أنهم ينبهون كادرهم الى ضرورة الالتزام بالبرنامج التثقيفي وفي مراحل تطور هذا الكادر . أي أن « الرسائل » هي التوكيد الدائم ــ كبرنامج عمل للرجوع اليها في تنفيذ المهام السياسية ، وهم يوضحون ذلك بقولهم :

« اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك وإيّانا بروح منه ، أنا قد جعلنا في كل رسالة من رسائلنا فصلاً جعلناه من لبِّها وخالصها ، إذا وفق له من فهمه وعمل به نال السعادة في الدنيا والآخرة ، وقد لخصنا ما قد أوردناه في رسائلنا الإحدى والخمسين[٢٥] وفي رسالة مفردة عن الرسائل سميناها « الجامعة » وهي خارجة من جملة رسائل ، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه ، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد ، إلاّ من سهل الله تعالى له ذلك ، فعملنا تلك الرسالة لتنوب عن إخواتها ، غير إن الأصوب والأجود عندنا ، أن لا تقرأ الرسالة الجامعة ، إلاّ بعد قراءة رسائلنا الإحدى والخمسين . فإنه إذا قرأها بعد قراءة هذه كثر نفعه وانفتح عليه ما انغلق من رسائلنا ، وإن وجدها وفاتته الرسائل أو بعضها لم يخل من فوائدها[٢٦]».

فهذه الاشتراطات التوجيهية ، تلزم الأعضاء تكتيكياً بقراءة الرسائل ، واستراتيجياً ، بقراءة « الرسالة الجامعة » إضافة الى أنهم أعطوا الخصوصية الستراتيجية الى الكادر المتقدم هو الذي ــ سهل

الله عليه ــ واحتفظ بالرسالة الجامعة ، فهذه إشارة احترازية ليس من السهل الوصول اليها إلآ بعد تراتبية حزبية تؤهل الكادر للوصول الى تلك الستراتيجية والمشاركة بصياغتها . وهو ما كان يرمون اليه في خلق واعداد هذا الكادر .

هوامش الفصل الثاني عشر

١ ــ راجع ص ٦١ ــ ٦٥ من هذا البحث
٢ ــ راجع الرسالة ٤٥ ــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١١٩ ــ ١٢٠
٣ ــ المرجع السابق
٤ ــ أنظر ــ ثلاث رسائل إسماعيلية ــ الرسالة الأولى / تحقيق د. عارف تامر ــ كان هذا الداعي ــ داعياً مطلقاً للإسماعيلية في إقليم « بُخارى » بفارس في منتصف القرن الثالث الهجري ــ وقد ظهر أثر هذا الداعية في تلميذه الفذ « حميد الدين الكرماني » الداعية المشهور ــ أنظر ص ٧ ــ ٩ من المصدر المذكور « ثلاث رسائل » في ترجمة الرسالة ــ تحفة المستجيبين ــ ومؤلفها
٥ ــ المرجع السابق / الصفحات من ص ١٦ ــ ١٨
٦ ــ نفس المرجع السابق ص١٨
٧ ــ سوف نعود لهذا الموضوع في بحثنا لنقطة ــ نظرية الإمامة
٨ ــ المرجع السابق / ص ١٩
٩ ــ نفس المرجع / ص١٩
١٠ــ ذات المرجع
١١ــ المرجع السابق / ص١٩ . ثم هناك « ذو الاختصاص » وهم بعض المختارين من الصفوة ، يتهيأ لهم بصفوته « مص » ما يترجمه لسانه مما وقع له من الحلاوة والدراية مما لا يشك فيه ، انه ليس بالتفكير ممكن الوصول اليه ، فعلم أن صاحبه قد مصَّ من العالم البسيط المصَّة الشرعية » ــ نفس المرجع ــ وبتقديري ، ان هذه المسألة لا تصح في عملية إكتساب العلوم بهذه الواسطة ، فالمسألة عقلية بحتة ولا تخضع لمفهوم آخر .
١٢ــ المرجع السابق / ص ١٩
١٣ــ ذات المرجع
١٤ــ المرجع السابق / ص١٩ ــ ٢٠
١٥ــ المرجع السابق / ص ٢٠
١٦ــ نفس المرجع
١٧ــ ذات المرجع
١٨ــ أنظر « كتاب شجرة اليقين » للداعي القرمطي عبدان » ص ١٣٠
١٩ــ وصاحب هذا الدور لدى القرامطة يتميّز بثلاثة أشياء:

١ ـــ ظهوره بالولادة بجسده إسوة بأقرانه من آبائه الأئمة الراشدين

٢ ـــ عدم ظهور خليفة في العالم بإسمه ودعوته ، أو ينال الظفر مثله ، أو يظهر على الأديان كلّها .

٣ ـــ ظهوره بهويته البسيطة بالبعث ، وإمداده صورة الإنس كلها بالنفخ ، وهي المادة المقدرة من الله للأنس جميعهم بإظهارها منه » / شجرة اليقين / ص ٢٠ ـــ مرجع سابق

٢٠ ـ راجع بهذه الخصوص ـــ للإستزادة ـــ بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٢٧ ـــ ١٢٨

٢١ ـ الرسالة ٥٠ ـــ وهي التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ٤/ ٣٠١ وما بعدها

٢٢ ـ نفس المصدر السابق

٢٣ ـ النزعات المادية ٢/ ٣٦٩ ـــ وكذلك الرسائل ٣/ ٨٧

٢٤ ـ المرجع السابق / وهم يشيرون على سبيل المثال الى مراجعة / صدر الرسالة الجامعية / بغية معرفة مايريدون أن يتوصل اليه هؤلاء الدعاة وبنفس الوقت ـــ تنفيذ للإلتزام / الرسائل ٤/ ٣٠١

٢٥ ـ مجموع الرسائل ٥٢ رسالة ـــ حيث إن هذا الرقم ـــ أي الرسالة ٥٢ تحمل إسم « في ماهية السحر والعزائم والعين » وهي الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ أنظر الرسائل ٤/ ٣٢٠ . وهي آخر رسالة في رسائلهم .

٢٦ ـ نفس المرجع / الرسالة ٥٠ ـــ الرسائل ٤/ ٢٩٠

الفصل الثالث عشر

العقوبات الحزبية

قد نتفاجأ حينما نسمع كلمة « عقوبة » ولكن الأمر قد يسهل عندما نعرف مسوغاتها الاجتماعية ، وفق العرف الموجب لها . لذلك فمن غير المنطقي . لأية حركة سياسية ، تجد قواعد عمل لها دون انضباط داخلي يحافظ على ديمومة هذه الحركة ، وفق أي ظرف تعيشه .

فحركة سياسية مثل « حركة إخوان الصفاء » معنية قبل غيرها في إيجاد تلك الضوابط لاسيما وإنها كانت تضم بين دفتيها من مختلف الفئات الاجتماعية ، ولو عدنا الى صيغة القَسَم، الذي كان يؤخذ على الدعاة والأعضاء الجُدد[1]، المنظمّين للحركة، لاستدركنا بعده الآيديولوجي ــ الديني ، والمتضمن إلزام العضو بالتمسك بسنن الشريعة الإسلامية ، ذات المضمون الروحي ، فبداية القسم توحي بالترهيب قبل الترغيب « جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه ، وذمته ، وذمة رسله ، وما أخذ الله تعالى من النبيّين من عهدٍ وميثاق[2]» ومن هذا المنظور الديني نفسه ، أوجدوا ، ضوابط روحانية ، تهدف الى خدمة هدفهم السياسي ، وبالتالي تحافظ على تماسك وحدتهم الداخلية في إطارها التنظيمي .

والعقوبة ، إجراء انضباطي ، تسعى اليه الحركة السياسية وفق ظروفها ، وهي تحدد أنواع العقوبات في نظامها الداخلي، المُقر بالإجماع، فلا يصح تجاوزه، ولا يصح تخطيه، وفق ما مثبت في بنوده .

وإخوان الصفاء ، كهيئة سياسية ــ آيديولوجية ، عُليا ، في الحركة الإسماعيلية قد تضمنت / بنود قَسَمِها، بعضاً من هذه الضوابط الداخلية ، أو ما يعرف في الشريعة الإسلامية بـ« الحدود ».

فقد جاءت بعض فقرات نص القسم دالةً على تلك « الحدود » في حالة مخالفة العضو لأيٍّ بند من بنود القسم ـــ أي العضوية .

ومنها مثلاً « وألاّ تخون الإمام وأولياءه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم ، وأنك لا تتأول في هذه الإيمان تأويلاً ، ولا تعتقد ما يحلها، وإنك إن فعلت شيئاً من ذلك فأنت بَريء من الله ورسوله وملائكته ، ومن جميع ما أنزل الله تعالى من كتبه . وإنك إن خالفت في شيء مما ذكرناه لك فلله عليك : أن تحجَّ الى بيته مائة حجة ماشياً ، نذراً واجباً ، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في ملكك ، يوم تخالف فيه ، أو بعده يكون حُرّاً ، وكل امرأة لك الآن ، أو يوم تخالفك ، أو تتزوجها بعد ذلك ، تكون طالقاً منك ثلاث طلقات ، والله تعالى الشاهد على نيتك ، وعقد ضميرك فيما حلفت به[٣] » .

تلك هي « الحدود الشرعية » التي تحكم تعاملهم داخليّاً في عملهم السياسي ، والحقيقة ، أن هذه الحدود ، تخضع ، في حال تطبيقها ، الى ما يعرف اليوم بـ « الخيانة العظمى » أي أن خائن المبادىء لديهم « بريء من الله ورسوله » أو بمعنى آخر ، على حد عرفهم ، قد بُرىء من الإسلام قطعاً ، أو بمعنى ثالث « مرتد » وتلك هي حدود عقوبة الإرتداد ، وفي حالة العودة الى الصواب ، فلابدَّ من دفع « كفارة » عقوبة ، كأن يحج المخالف مئة حجة ، سيراً على الأقدام الى بيت الله الحرام ، إضافة الى الكفّارات الأخرى . ويبدو من هنا أن الوازع الديني ، هو الأساس في فرض هذه الحدود ، وكما قلنا ، فإن الإقرار بالقَسَم كاملاً، معناه القبول التام لتلك الحدود التي أوردها النص ، وبالتالي تصبح هذه الحدود ، ضوابط أساسية يتعامل بها مجمل التنظيم ، وهي بنفس الوقت قرار جماعي ، قبله الأعضاء في الحركة بوعي تام ، وإدراك مطلق لمدلولاته القانونية ـــ الشرعية .

ولو تساءلنا عن مقدار خطورة تلك الحدود في حال تطبيقها « لخلافاتهم » والتي تنشأ قطعاً في سياق العمل ، لأيقنا بأنه من المستحيل للتنظيم أن يتطور وتتسع قاعدته الجماهيرية ، فالخطأ وارد في كل عمل ، والإخفاق ، جائز هو الآخر في ذلك السياق ، فالديناميكية في تفكيرهم كانت عاملاً مساعداً لتجاوز الأخطاء ومن يتتبع مسار « حركة إخوان الصفاء » يقف مندهشاً لتلك التطورات التي حصلت عليها من ناحيتي الكم والكيف ، وما « الرسائل » وما فيها من أفكار ومبادىء إلاّ دليل على اتساع تلك الحركة ، وتناميها الجماهيري ، وثمة أمرٌ آخر يؤكد قوة نفوذها في أوساط مختلف الطبقات الاجتماعية ، هو تعرض أفكار هذه الحركة الى شتى النعوت والقدح من قبل السلفيين . والتابعين لسلطة الخلافة العباسية أو بتعبير آخر هناك مؤسسة مضادة لهم «رسمية» تمتلك كل مقومات الدعاية والتحريض ، تناصبهم العداء الآيديولوجي وتسعى جاهدة الى خلق هوة . أو فجوة في أوساطهم بغية أن تشل حركة التنظيم الآخذة بالتصاعد والنمو ، لذلك انتبه «إخوان الصفاء» لخطورة هذا الموقف وعالجوه بدراية وحكمة ، فوتت الفرصة على أعدائهم من جهة ، ومن جهة أخرى حافظوا على تماسك التنظيم ووحدته ، وذلك بالرجوع الى مقّوم أساسي في نطاق حياتهم العامة ، ووجودهم الإنساني ، ألا وهو : العقل ، وهذه المَلَكة ، إحدى الأركان الأساسية التي قامت عليها فلسفتهم ونظرية الفيض عندهم ، وهذه الملكة تمثل فيصلاً في الحكم على الأشياء ، رغم تفاوت درجات إدراكها من إنسان

لآخر ولكن بشكل عام : تظهر ميزة هذه الملكة بسلوك الإنسان اليومي مع ابناء جنسه « فرجحان عقل كل عالم أو أديب أو حكيم يتبيّن فيه ويعرفُ منه في حُسن كلامه ، وتحصيل أقاويله ، وجودة تأديه وحسن عشرته مع أبناء جنسه ، مالم يدع مالا يحسنه أو ينكر فضل غيره ورجحان عقل كل صانع وصاحب حرفة يبيّن فيه ويعرف منه في محكمات صنعته وحسن عشرته مع أبناء جنسه مالم يتعاط ما لا يحسنه أو يتكلف ما ليس في صناعته»[4] وهم عندما ينطلقون في أحكامهم للعقل ، إنما يؤكدون موقفاً معرفياً ، استندوا عليه في فهمهم للأشياء والطبيعة ، أكدوه في مسلك مناهجهم العلمي، فالأشياء الأولية التي هي بمثابة بديهيات في أوائل العقول كالفرضيات الهندسية وغيرها[5] يستندون الى المعرفة بها ، لغرض عكس نتائجها على الحياة العملية في فهمهم السياسي ، أي أن حاصل المعرفة العقلي في العلوم لديهم ، يجب أن يستفاد منها في تطبيق المنهج السياسي الوارد بالرسائل ، فهم يقولون : « واعلم أن حكم العقل هو الذي يتساوى فيه العقلاء وكلهم لم يتفقوا على أن خارج العالم جسم آخر ، لأن الحس لم يدركه والعقل لم يقض به ، والبرهان لم يقم عليه » وبرأيهم أن « كل جسم مخلوق ، وكل مخلوق ذو نهاية في أولية العقل » وهذه النهاية تعني تطور المادة بالشكل الحلزوني ، أي أخضعوا قانونية وجودهم السياسي إلى الأسس المعرفية وفق قانون المتضادات[6] ، وهذا الموقف العلمي من النظر للأشياء من زاوية العقل كان بمثابة دريئة صلدة وقّتهم من الانزلاق في المواقف المتطرفة على صعيدي الدين والسياسية ، ثم يجب أن لاننسى ، بأن العقل في نظريتهم الفلسفية كان حجر الزاوية فيها ، فكيف لايخضعون حياتهم السياسية لمبدأ العقل ، وهو الذي يعطونه أسبقية الشرف على النفس لذلك « صارت معرفة النفس بالأشياء التي دونها في الشرف بطريق الحواس والتي هي المباشرة والمخالطة والإحاطة ، وماكان أشرف منها وأعلى فصارت معرفتها له بطريق البرهان الذي يضطر العقول الى الإقرار به ، لأن نسبة العقل الى النفس كنسبة الضوء من البصر ، وكنسبة المرآة إلى الناظر فيها فكما إن البصر لايرى شيئاً من الأشياء إلاّ بالضوء كالإنسان لايرى وجهه إلاّ بالمرآة والنظر فيها كذلك النفس لاتنظر ذاتها إلاّ بنور العقل ولا تعرف حقائق الموجودات إلاّ بالنظر إلى العقل »[7] فهم إذن أولى بتطبيق تمحيصات العقل الذي يسيّر نظامهم الفلسفي ، على واقعهم السياسي وهو ماكان. والقرن الرابع الهجري ، يشهد لهم بذلك .

فهذا التوكيد أعطى لكل أعضاء الحركة الرجوع إلى عقله بالذات لمعالجة اي أمر ينشأ ، وبالتالي إن تحكيم هذه المَلَكة الخلاّقة في أفعال النفس ، يعني إدراك لمسؤولية العقل الذاتي ونتائجه ، وبتعبير معاصر ، يمكن القول « النقد الذاتي » هو أحد المبادىء الأساسية لمعالجة « إخوان الصفاء » لوضعهم التنظيمي ، وفي هذا يقولون : « واعلم أنه مامن جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا ، وتريد أن يجري أمرها على السداد وتكون سيرتها على الرشاد ، إلاّ ولابد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرف أحوالها ويرم[8] على الانتشار جماعتها ويمنع من الفساد[9] ، صلاحها وهذه الأمور هي مقاييس يجب مراعاتها في ذلك الرئيس ، بغية أن يكون حكمه وتحكيمه في اتساق وتفكير الجماعة ، وعلى ضوء مصلحة التنظيم الذي وَحَّدَ هؤلاء في كيان مستقل .

وإذا فهمنا بالرئيس العلاقة المتبادلة بين الفرد والتاريخ ، أو القائد والتنظيم ، أدركنا مدى الخطورة

في هذه العلاقة ، باعتبار أنها تشكل ناظماً يربط بين الوجود المادي للإنسان وبين الزمن الذي يقونن وجوده بحركته المتغيرة دائماً ، لفهمنا لماذا أكد « إخوان الصفاء » على هذا العقل ، فهم يرون فيه ، هو ذلك الرئيس الواجب الطاعة ، فَبِهِ قرروا ، وبهِ فعلوا ، وبنتائج حكمه أخذوا ، وإليه احتكموا ، وعنه قالوا : « ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا **العقل** الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضــلاء من خلقـه ، والذين هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضـاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا ، وأوصينا بها إخواننا »[16].

هنا فرضوا على كل التنظيم التمسك بهذا المبدأ ، لأنه ركن أساسي من أركان سياستهم المذكورة شروطها في « الرسائل » في البعدين ـــ التكتيكي والستراتيجي ـــ فهم قد ثبّتوا هذا المبدأ في أغلب رسائلهم ، إن لم نقل بجملها ، وبالتالي فإن البعد الفلسفي في مناهجهم السياسي يتطلب التعامل معه بالنظر العقلي لابغيره ، نظراً لاحتوائه على مختلف النظريات الفلسفية والعلوم العقلية المختلفة ، لذا فإن العقل يمثل ناظم المسبحة الذي يجمع حبات التنظيم في خيطه ، وبالتالي ، فإن وجوده كمبدأ داخلي في التنظيم هو مسألة مدركة وهامة ، كان لها فعلها في ربط الحركة من أعلاها إلى أدناها ، وهو بنفس الوقت إعطاء المسؤولية لكل فرد في الحركة من ممارسة دورة على الصعيد السياسي والتنظيمي ، أي أن تطبيق أي فعل سياسي يخضع لبعدين ، الأول يخضع للمسؤولية الجماعية في أخذ القرار ورسمه ، والثاني يخضع للمســؤوليـة الشخصيـة في تنفيذه ، أي أن التبـادل التنظيمي بين الفرد والجماعة ـــ العضو التنظيم ـــ يخضع لهذا الناظم العقلي وعلى ضوئه يجري الحساب سلباً وإيجاباً .

لذلك تخضع مسألة محاسبة الفرد ، عندهم ، من ذاته أولاً ، **وللعقل** الجماعي ثانياً ، وهذا العرف التنظيمي ، **ثبّته** « **إخوان الصفاء** » كمنهج تربوي لإعداد **كادرهم** وتربيته على التمسك به ، وفق نظرة بعيدة ، تتماشى تماماً وهدفهم النهائي لبناء « المدينة الفاضلة » التي يحلمون بها ، فقد جاء في إحدى توصياتهم « **نشراتهم الداخلية** » كما اصطلحنا عليها آنفاً ـــ واعلم **ياأخي** بأن خير مناقب الإنســان **العقل** وأفضل خصالة العِلم ، ولكل شيء خاصية ، **وخاصية العقل صحة التميز** ومعرفة الحقائق ، والسيرة العادلة ، وحسن الأختيار ، فانظر الآن إن كنت **عاقلاً** ، واختر من الأمور أفضلها ، ومن الأخلاق أجملها ، ومن الأعمال خيرها ، ومن المراتب أشرفها ، ومن المنافع أعمها وأدومها »[11] .

وضمن تلك التوصيات ، يذكر بعضهم بعضاً بالتمسك **بالنقد الذاتي البنّاء** والذي يأخذ عندهم شكل « **النصيحة** » والتي تخضع هي الأخرى إلى مبدأ **مقونن تنظيمياً** ، ذي بعدٍ جماعي ، يهدف إلى تقويم أي خلل يحدث على التنظيم ، أو يظهر بمسلكية الفرد الواحد ، بغية معالجته وتقويمه وصلاحه ، وفق شرطه السياسي والآيديولوجي ، الذي اختطه «**إخوان الصفاء**» وفرضوه كواجب تنظيمي ، يسعى الكل لتطبيقه ، وفق بعد مركزي ـــ يتطلبه التنظيم ، **وديمقراطي** ، يفرضه السلوك الفردي للعضو ، كجزء من صلاحياته وواجباته ، لأن معاملة « **إخوان الصفاء** » في عشرتهم تتطلب ذلك ، بالتطبيق العملي فهم يؤكدون على هذا الجانب بالصيغة التالية :

« واعلم أنه ليس من جماعة يجتمعون على المعاونة في أمر من أمور الدين والدنيا **أشد نصحية** بعضهم لبعض ، ولا أحسن من **معاملة إخوان الصفاء** وذلك أن **كل واحد منهم يرى ويعتقد أنه لايتم**

له ما يريده من إعلاء الدين إلاّ بمعاونة أخيه، وكل واحد منهم يريد ويحب لأخيه مايحب ويريد لنفسه، وكذلك يكره له مايكره لنفسه[12] ».

فتلك الشرائط التربوية كانت تحكم علاقاتهم الداخلية ، وتوجهها لهدف مرسوم بأبعاده السياسية والاجتماعية ، التي تحكمها علائق الشريعة ، وبالتالي ، فان هذه الشرائط ، راحت تحدد سير علاقاتهم التنظيمية ، كجمعية سياسية ، اجتماعية فمن يخرج عليها ، لايبقى له مكان ضمن هذا الكيان ، أي أنه يُطرد من « نظام الجمعية » وفق سُنَنْ الشريعة المستقاة منها آيديولوجيتهم .

ووفق شروط العقل ذاته يتم محاسبة العضو الخارج على أحكام العقل ، وخروج الفرد هنا ، هو خروج على الامام ، خروج على الشريعة برمتها ، أو بمعنى آخر شق عصا الطاعة ، والطاعة عندهم هي « طاعة للباري ، التابعة لأوليائه الراشدين ، وخلفائه المهديين ، الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر »[13] فمن يخرج عن هؤلاء ، فقد خرج عن المركزية في التنظيم وبالتالي فإن العقل الجماعي ، هو الأجدر بمحاكمته « فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته ولانستعين به في أمورنا ، ولانعاشره في معاملتنا ولانكلمه في علومنا و نطوي دونه أسرارنا ونوصي بمجانبته إخواننا اقتداءً بسنة الشريعة ، كما ندبنا إليه ربُنا جل وعز فقال : « لقد كان لكم إسوة حسنة في إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله »[14] فهنا عقوبة الطرد ، تتجلى بأبعادها التنظيمية والدينية والاجتماعية ، والآيديولوجيه .

فعلى الصعيد التنظيمي ، خروج الجماعة عنه ، أي بقاءة وحيداً ، دون واسطة تنظيمية وغلق دونه أسرار التنظيم، وسياسياً عدم الوقوف معه فيما يطرح من أفكار، والتبرءُ من ولايته، وعدم تكليفه بأي أمر من أمور الدعوة.

وعلى الصعيد الاجتماعي : عدم معاشرته في أي معاملة من معاملات الحياة الاجتماعية ، والتي هي أساس في كل علاقة ، كالمصاهرة ، والنسب وعقد النكاح وغيرها ، أي بتر جذوره الاجتماعية معهم .

وآيديولوجياً ، عدم فتح حوار معه ، بأي أمر من العلوم السياسية والتثقيفية والفلسفية وغيرها من المعارف ، التي كانت سائدة في وسطهم .

ودينياً: عدم الاختلاط به وفق سنن الشريعة، باعتباره خان القَسَم الديني، بكل أبعاده الشرائعية ، أي كفر بما أقسم ، والبعد الديني هنا ، هو أقسى من كل الأمور الآنفة ، لأنه قياس لمدى صدق الإيمان ذي الأبعاد الروحية التي كانت تسرمد في الروح لدى الملتزم ، لذلك أسندوا حكمهم بقانون الشريعة « القرآن » وأستندوا على آياته في ذلك الحكم ، وبالتالي فلقد أصبح الطرفان ، التنظيم والعضو ، في مفترق الطرق ، ووجب الانفصال .

هوامش الفصل الثالث عشر

١ ــ راجع ص ٧٣ ــ ٧٥ من بحثنا هذا
٢ ــ الفرق بين الفِرق / ص ٢٨٨
٣ ــ المرجع السابق ، ص ٢٩٠
٤ ــ الرسالة ٤٢ ــ الأولى في العلوم الناموسية الآلهية والشرعية ــ الرسائل ــ ٣/ ٢٩٧
٥ ــ الرسالة ١٤ من القسم الرياضي ــ الرسائل ١/ ٣٥١
٦ ــ راجع بهذا الصدد الرسالة ١٦ ــ الثانية من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٢/ ٢٥ ــ ٢٦
٧ ــ إنظر الرسالة ٤٢ ــ العاشرة من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٢/ ٣٥١
٨ ــ يَرُم = من رَمَّ الشيء، أصلحه وعالجه حتى سوّاه ــ انظر مادة «رمَمَ» في اللسان.
٩ ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسالة ٤/ ١٨١
١٠ــ نفس المصدر .
١١ــ الرسالة ٩ ــ وهي أيضاً التاسعة من القسم الرياضي ــ في الأخلاق والآداب ــ الرسائل ١/ ٣٠٦
١٢ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٧٩ ــ ١٨٠
١٣ــ الرسالة الخامسة ١/ ٦٩٢
١٤ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨١

الفصل الرابع عشر

توصيات الحركة لأعضائها

دأبت **الحركات الثورية** دائماً ، على تثبيت بعض النصوص ، **كتوصيات** ، **ثابتة** ، تُصدرها **كمادة قانونية** في نهايات **أنظمتها الداخلية ودساتيرها** ، كأعراف تنظيمية ، بعد كل مؤتمر تعقده هذه الحركات .

والحقيقة إن هذا التقليد الثوري ، لم يكن وليدَ عصره ، بل هو يمتد بجذوره إلى تاريخ سالف ، ترافق وظهور الحركات الفكرية في الإسلام ، تلك الحركات التي استطاعت أن تترك بصماتها على التاريخ السياسي والفكري ، في عصور الإسلام المختلفة ، ومن تلك الحركات ، **الحركة الإسماعيلية** ، ذات التقاليد السياسية المتطورة ، **وهيئة أركانها الفاعلة ، في المجال الفكري والتنظيمي** ، **جمعية « إخوان الصفاء »** .

فهذه **الجمعية** ، قد استطاعت ، أن ترسخ تقاليدها ، «الثورية » على مجال تنظيماتها السياسية المختلفة، واضعة نصب عينيها، وما يدور **بالأفق الآيديولوجي** في آنها، بغية التحرك على ضوءه **كشرط موضوعي، يسمح لها بالثبات والمقارعة** مع الخصوم، وقد أوضحنا في بادىء بحثنا هذا[1] التيارات الفكرية والفلسفية، ومدارسها، وكيف كانت تتفاعل معها سلباً وإيجاباً.

ومن هذا المنطلق ، كانت « **حركة إخوان الصفاء** » توضّح في « **رسائلها** » الأهمية الفكرية للتنظيم ، وضرورات الانتباه إلى **الصراعات الآيديولوجيه** التي قد يثيرها الخصوم ، مؤكدة على **أهمية الحفاظ على « الرسائل »** والعودة إليها بين الحين والآخر ، باعتبارها ـــ منهج عمل ، يسير التنظيم

وفقه ، إضافة إلى أنها ــ أي الرسائل ــ تمثل المنهاج الفكري ــ الفلسفي لأعضاء هذه الحركة جميعاً ، فعلى الجميع المحافظة عليه ، فبعد تصدير الرسائل ، كخطة تكتيكية أولى للعمل ، أصدروا توصياتهم إلى كوادرهم ــ الدعاة ــ في عملهم الستراتيجي ــ الرسالة الجامعة ــ بجزئيها وختموا نهاية كل جزء، بفصل ــ يحمل معاني التوجيهات لتلك الكوادر، وثبّتوا فيه التعليمات التي ترتأي الحركة أنه من الواجب الالتزام بها في سياق العملية التنظيمية ، وفي كل مراحلها ، وتطور ملاكاتها ، لذلك أوصوا /في نهاية الجزء الأول من الرسالة الجامعة/ أعضاءهم بما يلي :

« إعلم أيها الأخ الفاضل ــ انتبه لكلمة فاضل هنا ، أي كادر متقدم ــ أيدك الله وإيانابروح منه ، إنّا إنما بسطنا هذه الرسائل ، ضمناها معاني العلوم وأسرار الحكم لتهذيب أنفس الراغبين فيها ، والمستجيبين لها ، ليدركوا الأشياء بحقائقها فتتنبه نفوسهم من نوع الغفلة ويخرجوا من عالم الظلمة ، وأسر الطبيعة ، وبحر الهيولي ، وقيد الألف والعادة ، ولم تطلق لهم الوقوف على مافي هذه الرسالة ، حتى يقفوا على مابين يديها ، ويتهذبوا بما قبلها ، ويلقنوا مافيها بنفوس ذكية ، وآذان واعية ، ويتصوروه تصور ذي البصر الصحيح ... بما هي عليه[٢] .

فهذا التوجيه يفرض على الأعضاء ، تنفيذه ، والعمل به بشكل دائم ، أي أن هذه الصيغة ضرورية البقاء بشكل دائم ، كتوجيه مركزي ــ ستراتيجي ، لأن هذه « التوجيهات » وضعت للأعضاء ، لا لغيرهم ، فما الضير في تثبيتها ضمن اللوائح الداخلية للتنظيم « ولم نضع هذه الكتب ، المضمنة أسرار الحكمة ، وفوائد النعمة لأصحاب الجدل والخلاف الخارجين عن براهين الأنبياء ، وتأويلات كتب الحكماء ، ومعاني أسرار النواميس ، لأن غرضنا كله فيها ، الذي قصدنا إليه وَدَلِلْنا عليه هو الانقياد والاستجابة لما جاءت به الرسل والأئمة »[٣] وهم بهذا أرادوا الالتزام بمذهبهم وفق رؤيتهم الفكرية ، آخذين بعين الاعتبار الخصوم الفكريين وتأثيرهم الآيديولوجي على الأعضاء الجدد ، المحدودي الثقافة لأن هذه الطائفة من الأعداء « لاتنفعهم النُذُر ولا الآيات ، لأن شكّهم من وراء المعجزات فالبراهين عندهم لاتنجح ،-وليس لهذه الطائفة المذمومة والفرقة الملعونة وضعنا كتبنا ، ولانحن منهم ولاهم منا في شيء ، وهم إخوان الكدر والشقاء أضداد إخوان الصفاء وخلان الوفا وهم أصحاب إبليس وخيله ورجله »[٤] فهذا التحذير والتشديد ، هو مادة ثابتة في عرفهم ، يؤمّنون بها وضعهم من الداخل والخارج فالصراع الآيديولوجي ، هو أخطر أنواع الصراعات ، وكان منتشراً في عصرهم إنتشار النار في الهشيم ، فليس من الحكمة خوض هذا الصراع بكوادر غير مؤهلة بعد، وزجها في معمعانة ، لذلك من الأفضل تحصين هؤلاء الكوادر بتعليمات من هذا النوع ، والمضي قدماً بإعدادهم ، وهو ماأخذ به « إخوان الصفاء » وبنفس الوقت كانوا يؤكدون على عدم ضياع رسالتهم الجامعة خشية أن تقع بيد الأعداء لأن أغراض هؤلاء الأعداء هو التكذيب لها ، والرد بالُمحال عليها ، وسب واضعها ، وتكفير طالبها ، ليطفوا نور الله بأفواههم ، ويعدلوا بالناس عن طريق الهدى والكمال إلى سبيل الغي والمحال »[٥] .

ثم أنهم يختمون « رسائلهم » بما فيها « الجامعة » بوصايا هامة ، تعبر بصدق عن فلسفتهم السياسية والعلمية ، وتتماشى كلياً وروح العصر الذي هم فيه موعزين بخطابهم هذا الى كل « إخوانهم »

في كل أراضي الخلافة الإسلامية الالتزام بها ، كخاتمة مطاف ، يراد بها خيراً لهم ولغيرهم ، قائلين :

« والواجب عليك ياأخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن تتقي الله سبحانه ، فيما ألقيناه عليك ، من الكتب المصونة ، والعلوم المخزونة المستخرجه من كتاب الله عز وجل ، المسطورة المخزونة في بيته المعمور ، ولتعن بها غاية العناية ، ولاتجهل هذه الوصايا ، وتلطّف في استعمالها وإيصالها إلى مستحقها ، بلطف الأخ الشقيق ، والوالد الصديق والطبيب الرفيق ، بعد بذل الوسع ، واستفراغ الجهد منك فيما أمرناك به ، وأقمناك له ، وقد أدينا إليك ماعلمناه ، ووقفناك عند مارسمناه ، فاعمل عملاً يسرك أن تراه ، ولاتقل كما « تقولُ نفسٌ ياحسرتي على مافرطتُ في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين »[٦،٧] ، وهذه الوصايا يستمدون نصوصها وفحواها من الآيات القرآنية ، دالين بذلك على انتمائهم للعقيدة الإسلامية لالغيرها ، ومن خلالها يناضلون ، ووفق مقتضى أحكامها « اعلم « أن ليس للإنسان إلاّ ماسعى ، وأن سعيه سوف يُرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى ، وأن إلى ربك المنتهى »[٨] ثم يستطردون بذكر كثير من الآيات الهادفة لموضوع الأتعاض خاتمين كلامهم بدعاء وأمنية (وفقك الله وإيّانا ، وجميع إخواننا ، حيثما كانوا في البلاد بمنه وفضله وجوده)[٩] .

بهذا نكون قد فرغنا من النظام الداخلي لحركة إخوان الصفاء ، معتبرين بما ورد فيه ، من الناحية التاريخية والسياسية .

* * *

هوامش الفصل الرابع عشر

---

١ ــ أنظر ص ٥ وما يليها ــ فصل إخوان الصفاء والحالة العلمية لعصرهم ــ من هذا البحث .

٢ ــ الرسالة الجامعة ــ ١/ ٧١١

٣ ــ نفس المرجع ١/ ٧١٢

٤ ــ ذات المرجع ١/ ٧١٧

٥ ــ المرجع السابق ١/ ٧٢٠

٦ ــ سورة الزمر آية ٥٦

٧ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٤٠٥ ــ ٤٠٦

٨ ــ سورة النجم ــ « الآيات ٣٩ ــ ٤٠ ــ ٤١ ــ ٤٢ »

٩ ــ الرسالة الجامعة ٢/ ٤٠٦



الباب الثالث

نظرية الامامة

عند «اخوان الصفاء»

الفصل الأول

«تمهيد تاريخي»

آ ــ **الإمامة لغة** : ما ائتُمّ به من رئيس وغيره ، وجمعها أئمة ، وإمام كل شيء قيّمه والمصلح له : فقد جاء في القرآن « فقاتلوا أئمة الكفر » أي قاتلوا رؤساء الكفر[1] ، كما عرّفوا القرآن بأنه إمام المسلمين ، ومحمد إمام الأئمة ، والخليفة إمام الرعية[2] ، وآمه ، ساسة ، والإِمّم بكسر الميم ، وفتح الهمزة : وشد الميم الأخيرة ، الدليل الهادي ، العارف بالهداية ، وهو من القصد[3] وتطلق أيضاً على الحمل المتقدم . والإمة بالكسر « الشرعة والدين » وتُضم فيطلق عليها الأُمة[4] .

والإمام : الخيط الذي يمد على البناء فيبنى عليه ، ويسوى عليه ساف البناء[5] . والإمام ، الطريق الواسع ، قال الفرّاء: كان « أُمةً » أي معلماً للخير ، وقال ابن مسعود ــ الجامع للخير ، قال النابغة :

« أبوه قبله وأبو أبيه .... بنوا مجد الحياة على إمام[6] »

فجذور المصطلح تشير بمعانيها الى ــ الاستقامة ، والسياسة ، والقصد والمثل الأعلى ، والصلاح والتعلم ، وكلها دالة على أفعال الخير . أي أن هذا المصطلح دلّ في معناه اللغوي على بعدين، ديني ودنيوي، ومصادر التاريخ تعرّف **الإمامة** على أنها: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأُمة واجب بالإجماع ، وإن شذّ عنهم الأصم[7] . وعند مؤرخي الفرق الإسلامية : إنّها ــ الإمامة ــ ليست من أصول الاعتقاد[8] ، بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين ، ولكن الخطر على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها ،

والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الإنصاف فيها[٩]، يعني أن هذا الأمر هو أخطر ما واجه المسلمين ، نظراً لحسامته واجتهدوا فيه لخطورة منصبه في بعده الدنيوي ، وأخطر في منظوره الديني ، لذلك أثار هذا الموضوع جدلاً هاماً وخطيراً في كل مراحل الإسلام وعصوره، ولا تزال آثاره قائمة حتى اليوم .

وحقيقة الأمر ، أن العُرف الاجتماعي القبلي كان قد فرض نفسه على هذه المسألة، فوجود الشخصية القوية في هذه القبيلة أو تلك يسوس أهله وأصحابه بغية عدم الفرقة ، والحفاظ على الوئام ، وشد أزر القبيلة ، ككيان سياسي أولي ، أملته الظروف ، من جهة والحفاظ على موقع القبيلة وسطوتها بين القبائل الأخر ، من جهة ثانية ، فالعرف القبلي إذن ، هو سابق الوجود على مفهوم « الإمام » أو نظام الإمامة في الإسلام ببعده ــ الاجتماعي ــ السياسي ، لا التأريخي ، ولكنه في الإسلام أخذ الصبغة القانونية والمعرفية لمعناه وفحواه .

فعرب الجاهلية كانوا يرون ضرورة وجود شخص ــ رئيس ــ يستطيع أن يحقق شيئاً من التوازن والتساوي بين أفراد القبيلة الواحدة ، تكون كلمته هي الفصل ، وشخصيته هي القائدة ، والآخرين تبعٌ له .

وقد جسد هذا الفهم « الأفوه الأودي » بقوله[١٠]

« لا يصلح الناس فوضى لا سُراة لهم
ولا سُراةَ إذا جُهّالهم سادوا »

فأول الأمر ، التوكيد على صفة المعرفة في الأمر ، وهو ما كانوا يطلقون عليه نعت « الحليم » أي صاحب المشورة والعقل .

وهذا الإلتفات الى الصفة المعرفية ، هو أحد الأركان الأساسية بشيخ العشيرة ، أو رأس القبيلة ، في وقته . وهذا الأساس ، شكّل أحد الشروط الواجب توفرها في الإمام بغية بناء « نظام إمامته » فجمهور أصحاب الحديث من كل الفرق كانوا يرون ذلك في أئمتهم[١١] وبإجماع كامل تقريباً ، لأنه ــ كما أشرنا ــ إن هذا الأمر من الحسامة والخطورة يُوجب المعرفة وشروط توفرها بالإمام العارف لاسيما بأحكام الشريعة الإسلامية .

وعَملية اختيار الرجل المقصود ــ الإمام[١٢]ــ كانت موجودة في أعراف الجاهلية والديانات السماوية التي ظهرت في وقتها ، وكمنشأ طبيعي يتأثر الخلف بالسلف فيأخذ الأول من الثاني مايواكب عصره ويلائم تطوره ويحقق رغباته ووجهات نظره العملية والسياسية بآن . فهناك بعض العادات والتقاليد . ظلت ترافق المسلمين في حياتهم ، جاهلية المنشأ والتطبع ، والتقليد، لاسيما في أمور الدين والدنيا ، حيث كان لنصارى العرب تنظيمهم الخاص بدور العبادة وبالتعليم والإرشاد ، وهو تنظيم أخذ من تنظيم الكنيسة العام ومن التقاليد التي سار عليها آباء الكنيسة منذ أوائل أيام النصرانية حتى صارت قوانين عامة ، فالكنيسة درجات ورُتب ، وللمشرفين عليها منازل وسلالم ، وقد أُقتبست هذه التنظيمات من الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشت فيها النصرانية منذ يوم ولادتها ، والتي وضعها رؤساؤها لنشر الديانة ، ولتنظيم شؤون الرعية ، حتى صارت الكنيسة وكأنها حكومة من الحكومات

الزمنية ، لها رئيس أعلى وتحته جماعة من الموظفين[13] وهذه الأمور الإدارية ــ دينية وسياسية ــ لم تخل من إعتبارات شخصية مرّة وقبلية مرّات ، وهذا الأمر نرجحه إلى عاملي النشأة والبيئة ، ظل يرافق المسلمين الى فترات طويلة ، وخلق إشكالات سياسية وآيديولوجية ، ما زلنا نتلمس بقاياها في عصرنا الراهن ــ فكثير من العادات والتقاليد والأعراف الجاهلية قد أقرَّ بها الإسلام عند مجيئه ، وظلت سارية المفعول في كيانه الاجتماعي والسياسي .

هوامش الفصل الأول

١ ــ لسان العرب ــ مادة ــ أمم
٢ ــ المصدر السابق
٣ ــ تاج العروس ــ مادة ــ أمم
٤ ــ نفس المصدر
٥ ــ نفس المصدر وجاء في الشعر :

« وخلقته حتى إذا تمّ واستوى
كمخة ساقٍ أو كمتن إمام »

واصطلاح «الساف» يستخدمه أغلب أهل العراق في عملية البناء.
٦ ــ تاج العروس ، واللسان نفس المواضع
٧ ــ الماوردي ــ الأحكام السلطانية ، والولايات الدينية / ص ٥
٨ ــ وهذا الرأي يمثل وجهة نظر السُّنة ، لأن الشيعة تعتبر الإمامة أصلاً من أصول الاعتقاد ، وهذا خلاف جوهري بين الطرفين
٩ ــ الشهرستاني / نهاية الإقدام في علم الكلام ، بعناية ألفرد جيوم / ص ٤٧٨

١٠ــ شاعر جاهلي معروف ــ / الأحكام السلطانية / ص ٥ ــ مصدر سابق
١١ــ سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد .
١٢ــ « أمّة = قصده »
١٣ــ د. جواد علي / المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦/ ٦٣٨

الفصل الثاني

تطور مفهوم الامامة

مقدمات نظرية :

الإسلام ، كشريعة ، أوجد مقومات هذه الشريعة من خلال الفكر المحمدي والذي عُرف فيما بعد بـ« القرآن والسنة » والتي صيغ في هذا الفكر مقوماته للبقاء والتطور ، حيث إن الإسلام شكل منظومة اقتصادية ــ اجتماعية إضافة الى كونه نظاماً دينياً ، وهو ما يفرض وجود « آيديولوجية » تختط قوانينها الموضوعية من الواقع نفسه وفي الظرف الذي ظهر فيه ، لذلك نرى وجود قوانين « آيات قرآنية ــ أحاديث نبوية ــ أفعال الصحابة » تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد «الطبقية» لهذا الفكر حتى وإن كانت لم تعِ تلك الأبعاد والمصالح ، ولكن التحليل الفلسفي للايديولوجيات المعاصرة يكشف لنا هذا البُعد . وسنرى في سياق الحديث ، كيف فهم المسلمون ذلك .

فالقوانين المحمدية أوجدتها مسوغاتها في الشريعة الإسلامية ذاتها ، فراحت ترسم أبعادها الفكرية في القرآن والحديث ، وهي كثيرة جداً ، منها على سبيل المثال ، فيما يخص موضوعنا « الإمامة ».

ــ في القرآن : « إنما وليّكم الله ورسوله ، والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويأتون الزكاة وهم راكعون[1] ».

ــ « وأطيعوا الله ورسوله ، وأولي الأمر منكم[2] » وغيرها من الآيات.

ــ في الحديث : « إنما جُعلَ الإمام ليؤتم به[3] ».

ــ « من مات بغير إمام ، مات ميتةً جاهلية[4] » ومن يراجع كتب الحديث ، يعثر على كثير منها[*] .

فهذه الأسس حددت مفاهيم عامة للمسلمين للسير على هداها في مختلف الأمور ، وصار فيها تطورٌ فيما بعد خضع لظرف الفعل والحادثة ، مما وجب الاجتهاد به كي تتماشى والحالة الراهنة ، لاسيما في خلافة عمر بن الخطاب .

وعلى هذا المنظور الايديولوجي ، بدأت القوانين الإسلامية تأخذ فعلها في نواحي الحياة ، وعلى ضوء الفكر المحمدي نفسه .

فالإمام ضرورة وجّبتها قوانين الحياة الإسلامية ، كي تستمر الشريعة بنظامها فلابد للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم « العقوبات » ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويعبي جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكموا اليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعي فيه أمور الجمع والأعياد ، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ، ويبعث القرّاء والدعاة الى كل طرف[6] وليس هذا فقط ، بل عليه أن يكون ذا إحاطة شاملة بأحكام الشريعة وقوانينها فعلية تقع مسؤولية تنبيه ولاته وقضاته في حالة عدم تطبيقهم لأحكام الشريعة ، ووقوعهم في أوجه الخطأ ، لأن المسؤولية فيها ، وفي تطبيق أحكامها ، إنما يكون وزرها عليه وفي عنقه على حد تعبير الشريعة ، حيث إنه ممثلها الأول ، وحارس الدين ، وحامي « الدولة » ومُحِق الحقّ ، وموزع الأموال على المسلمين ، وهذا الجانب الاقتصادي ، كان حساساً جداً في علاقة المسلمين فيما بينهم وبين الإمام ــ الخليفة فيما بعد ــ إضافة الى حرصه على إقامة شعائر الدين في الأعياد والجُمَع .

وقد اختلف في وجوبها « الإمامة » هل وجَبَ بالعقل أو بالشرع ؟ وعلى ضوء هذا التساؤل ، بدأت وجُهات نظر « اجتهادات » تبرز للسطح ، شكلت فيما بعد أرضية سياسية أيديولوجية ، لتيارات تبنتها ، وبالتالي أخذت خصوصيتها ، بهذا التيار أو ذاك ، مشكلة نظرية « أيديو ــ دينية » تُمثّل هذه التيارات ، كالشيعة والخوارج والمعتزلة وأهل السنة ، وهي الفرق الأساسية التي خرجت منها بقية الفرق . فطائفة قالت بوجوب العقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ، وطائفة أخرى وجّبت الشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يُرد التعبد بها فلم يكن العقل موجباً لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل ، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور الى وليّه في الدين[7] وهذا الاستناد يعتمد على الآية « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمرمنكم[8] » وبذا يكون الاجتهاد قد خرج من قلب الشريعة وبما يوافق مقتضى الحال ، فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكافة ، وإن لم يقم بها أحد. وخرج من الناس فريقان:

أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حَرَج ولا مأثم ، وإذا تميّز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة[9] وعلى هذه القياسات وُضعت شروط كلا الفريقين ، يجب توفرها فيهم بغية أن تكون قراراتهم في الاختيار

صائبة ــ فأهل الاختيار يجب أن يتصفوا بشروط معتبره فيهم : أحدها العدالة الجامعة لشروطها ، والثاني العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والثالث الرأي والحكمة والمؤديان الى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عُرفاً لا شرعاً ، لسبوق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده .

وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة .

أحدها : العدالة على شروطها الجامعة .

والثاني : العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والأحكام .

والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها .

والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاءالحركة وسرعة النهوض .

والخامس : الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح .

والسادس : الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو .

السابع : النَسَبْ وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه[١٠] والشرط السابع ، فتح باب النقد والاجتهاد بآنٍ معاً ، وأبرز بنفس الوقت الدافع القبلي في هذا الأمر ، مما يعزز وجهة النظر لدينا ، بأن العصبية القبلية ظلّت قائمة في زمن النبي وبعده بقرون عديده ، مما شكل فيا بعد عامل إجهاض وضعف للخلافة الإسلامية فالنبي محمد ، كان قد أشار الى زعامة قريش بقوله : « إن الله اصطفى من ولدِ إبراهيم إسماعيل ، واصطفى من ولد إسماعيل بني كنانة ، واصطفى من بني كنانه قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم[١١] » وهذا الحديث ترسيخ للعصبية القبلية ، وهي نقطة هامة كان النبي محمد يدركها تماماً ، لأن قريش كانت معروفة لدى أغلب القبائل العربية وغير العربية ، وصاحبة رأس المال العامل في التجارة ، ومن جهة أخرى كان النبي يريد تعزيز سيادة قريش على بقية القبائل ، باعتبارها مهد الرسالة المحمدية ، وأن بيت الله فيها الذي يؤمّه الناس سنوياً ، ولغرض الحفاظ على مكاسب قريش حاضراً ومستقبلاً أفتى بقوله : « الأئمة من قريش[١٢] » وهو ما شكل قاعدة فقهية فيا بعد والتي احتجّ بها المهاجرون على الأنصار إبّان وفاة النبي محمد وفازوا بها في أول احتدام إسلامي على منصب الإمام ــ الخليفة .

فهذه القاعدة اعتبرت « نصّاً » أشار به الرسول محمد إلى زعماء الأمة ، وهو ما اتفقت به على خلافة « أبو بكر » بعد وفاة النبي مباشرة . وقد لعب الجانب السياسي في هذا الأمر دوراً بارزاً ، فقد استطاع جناح « أبو بكر وعمر » أخذ المبادرة من الأنصار عندما قام عمر وبايع أبو بكر ، انطلاقاً من قاعدة « الأئمة من قريش » وهذه المبادرة الفردية من لدن عمر كانت مجازفة ، لابد منها ، لأن الأمر تطلب ذلك، فالأنصار أوشكوا على مبايعة سعد بن عبادة . وهذه المبادرة الفردية لم تشكل قاعدة فقهية يمكن الأخذ بها فيا بعد ، لأن عمر بن الخطاب نفسه قد ألغاها في خلافته فقد قال : « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فوق الله شرّها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجُلاً من غير مشورة

المسلمين فإنها تغرّه أن يُقتلا[١٣] فهذا الاعتراف من عمر هام وخطر يكشف بجلاء أهمية أخذ المبادرة والوثوب على السلطة[١٤] كون تردد فلو تردد جناح ــ أبو بكر ــ عمر ــ الى اليوم التالي ، وفق طلب الأنصـار حين قالوا : « نصبح وننظر في الأمر ونختار من يقوم بها»[١٥] لكان الأمر انجلى على غير ما يحبون ، ولكن المبادرة كانت دقيقة جداً واختارت لحظتها التاريخية المناسبة ، وقطعاً هذا الأمر يكشف بعده الطبقي الخفي ، ومن يتابع مسألة الخلافة سيقع حتماً على خيطٍ ضبابي اتشح به المنظار الطبقي ، وزاد كفة الميزان رجحاناً ليصبح مائلاً بوضوح لكفة الارستقراطية القرشية. وهذا الموقف صرّح به عمر ابن الخطاب جهـارة حين قال لعبد الله بن عبـاس : « إن النـاس قد كرهوا أن يجمعوا لكـم النبوة والخلافة ، وأن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت»[١٦] أي أن أرستقراطية قريش ترتئي ذلك من الناحيتين الاقتصادية والسياسية ، فثقلها القبلي يرى في هذا الأمر / الإمامة / أن يبقى كبار قريش هم كبار الإسلام أي أن مجيء الإسلام ، وانضمام هؤلاء « الكبار » إليه ، يجب أن يُجيّر لصالحهم وهو ما كان ، إبّان خلافة عثمان بن عفان[١٧] والذي مهّدَ بشكل واضح إلى عائلته السفيانية وإقامة الدولة الأموية فيها والتي تمثل أصدق تمثيل تلك الأرستقراطية القبلية .

هوامش الفصل الثاني

١ ــ سورة المائدة « الآية ٥٥ »
٢ ــ سورة « النساء أية ٥٩ »
٣ ــ صحيح البخاري ــ ١/ ١٨٦ ــ ١٨٧
٤ ــ مسند أحمد بن حنبل ٤/ ٩٦
٥ ــ يراجع في ذلك باب « الإمامة » في الصحاح لمن أراد الإطلاع والتوسع
٦ ــ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام / مرجع سابق / ص ٤٧٨
٧ ــ الأحكام السلطانية / ص ٥
٨ ــ قرآن ــ سورة النساء « آية ٥٩ »
٩ ــ الأحكام السلطانية / ص ٦
١٠ ــ المصدر السابق / نفس الصفحة .
١١ ــ صحيح الترمذي ٢/ ٢٨١
١٢ ــ مسند أحمد بن حنبل ٣/ ١٢٩ وغيرها من المواضع بنفس المصدر .
١٣ ــ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام ــ ص ٤٨٣
١٤ ــ هو ما تفتقر اليه أغلب قياداتنا السياسية في عصرنا الراهن ، لاسيا في عالمنا العربي .
١٥ ــ الشهرستاني ــ المصدر السابق / ص ٤٧٩
١٦ ــ الطبري ٤/ ٢٢٣
١٧ ــ لقد ألغى عثمان بن عفان قرار تحديد الإقامة للصحابة والذي فرضه عمر بن الخطاب عليهم أثناء خلافته ليحد من نشاطهم الإقتصادي الجشع ــ راجع بهذا الصدد د. أحمد عباس صالح ــ اليمين واليسار في الإسلام / ص ٧٩ ــ ٨٠

الفصل الثالث

البعد الديني والدنيوي
في مفهوم الإمامة

لو عُدنا الى تعريف معنى الإمامة باعتبارها « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[1] » لتوضحت لنا خيوط الدلالات المعرفية لبعديها الديني والدنيوي .

فمن الناحية الدينية ، يتوجب في الإمام المحافظة على أحكام الشريعة ، والسهر على تطبيقها وفق ما اختطه الرسول محمد من أعراف وسنن في هذا الجانب ، فقد دل الحديث على أن الإمام إنما جعل ليؤتم به[2] وهو هنا إمام الصلاة ، والصلاة هنا ، هي ركن أساسيّ من أركان الدين ـــ الإسلام ، واصطلاح إمام يطلق على الفقيه العالم وعلى متولي الصلاة ، وعلى من يتولى رئاسة أمور المسلمين عامة[3] وهي نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين ، يقول ابن خلدون : « به سمّي خلافة وإمامة ، والقائم به خليفة وإماماً ، وسمّاه المتأخرون سلطاناً حين فشا التعدد فيه ، واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب الى عقد البيعة لكل متغلب . فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به ، ولهذا يقال الإمامة الكبرى ، وإما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته ، فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله[4] » وهذا التحديد ، اختلف النظر اليه ، فما هو مثبت وفق عرف السنة ، وهو ما وصلنا فليس شرط إمام الصلاة أن يكون إماماً للمسلمين ، فالتعريف في المدلول الديني أكثر تسامحاً من المدلول الدنيوي ، فشروط الإمامة ـــ الخلافة تختلف عن شروط الإمامة في الصلاة ، فابن حزم / كفقيه سُني / يقرر « ليس كل من يستحق الإمامة في الصلاة ، يستحق الإمامة في الخلافة ، إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجمياً أو عربياً ، ولا يستحق الخلافة

لأ قرشي[٥] ، إضافة الى أن الإمامة لدى السنة ليست من أصول الاعتقاد على حد تعبير فقيه سُني آخر[٦] بينما هي شرط أساسي من أصول الاعتقاد لدى الشيعة[٧] . فالمسألة الدينية في التعريف هي أسبق وأوجب في الاصلاح. أما من الناحية الدنيوية ، فهو الاختلاف الجذري الذي وقعت فيه الأمة الإسلامية واختلفت فيه وجهات النظر ، وكان أحد الأمور الأساسية التي فتحت آفاق الجدل المتطور في الفكر الإسلامي وما زالت هذه المجادلات قائمة حتى اليوم. فالمسألة هنا هي زمانية وروحية تتطلب فهماً أشمل وأدق من مفهومها الديني ، لذلك نرى الاختلاف بين المسلمين دبَّ في أوساطهم في أول اختيار بهذا المنصب ، وهو ما عرف بـ « مؤتمر السقيفة » فالخلاف على الإمامة هو أعظم خلاف بين الأمة ، إذ ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلَّ على الإمامة في كل زمان[٨] وهو الخلاف المبدئي الذي ظل قائماً في حياة أبي بكر كلها[٩] ، وقد دبَّ هذا الاختلاف الى أن تطور بشكل مسلح وأودى بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان من أجل هذا المنصب ذاته .

فظل الاختلاف قائماً بين المسلمين على هذا المنوال حتى خلافة علي بن أبي طالب ، حيث أدى هذا الاختلاف الى انقسام المسلمين الى فرق لأول مرة ، وأول الفِرَق ظهوراً هم الشيعة[١٠] ، وكانت هذه الانقسامات ذات مدلول ديني وهدف سياسي ، ظهر على أغلب مراحل تطور الخلافة الإسلامية بدءاً من نهاية الخلافة الراشدية وحتى نهاية القرن الثامن الهجري ، حيث سقوط الخلافة الاسلامية بيد الأتراك ــ العثمانيين. وتحول مفهوم الخليفة الى ــ سلطان ــ بمفهوم طبقي واضح، ينسجم ولغة الاقتصاد المعاصرة.

نقول ، تضمن مفهوم الاصطلاح بالإمامة ، من الناحية الدنيوية بُعداً سياسياً واضح المعالم تجلى بلقب الخليفة ، وهذا اللقب لم يكن ناشئاً عن جهل بالأسماء وبالتالي فإن اختيار المسلمين لهذا اللقب لا يعبر عن اتجاه عفوي عند جماعة لا تعرف مفهوماً أو اسماً للسلطة أو ذؤابتها ، واقتران هذا اللقب بالإضافة الى « المؤسس رسول الله » يعطي لشكل الاصطلاح مفهوماً زائداً عليه « خليفة رسول الله » فهذه الزيادة تحدد لـ « اللقب » صلاحياته ومهامه التي تخول صاحبه حق إدارة هذه الدولة الوليدة[١١] وهذا يعني وجود السلطتين ــ الدينية والدنيوية في يد الخليفة ، وهو ما أوضح ــ فيما بعد ــ البعد الطبقي لهذا المفهوم .

على أنه كانت هناك أسس ظلت ترافق الخلافة كشكل من أشكال قيامها ، لاسيما في الثلاثين سنة الأولى من قيام الخلافة الراشدية ، أي فترة الخلفاء الراشدين فقط ، من هذه الأشكال اجتماع أهل الحلّ والعقد لاختيار أهل الإمامة الموجودة فيهم الشروط للبيعة ، كأن يكون المرشح لهذا المنصب « أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس الى طاعته ، ولا يتوقفون عن بيعته » وليس هذا فحسب فأمر تقبلها ليس بالشيء الهيّن ، فقد يرفض المرشح الخلافة ، لأنه يعتبر ذلك وزراً لا يستطيع حمله لوحده بدافع ديني بحت ، فإن أجاب لها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له « بالإمامة » فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته وإن امتنع من الإمامة ولم يجب اليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه الى من سواه من مستحقها[١٢] ؛ وهذا المدلول يعني رضى الصحابة الأوائل من المهاجرين والأنصار ، على المُرشح ، ومن ثم قبول الأمر من لدن المرشح نفسه

إضـافة أن تقيّده بسُنن الشريعة التي يحكم المسـلمين بموجبها وعلى هُداها ، فقد حددت الشريعة ، بشقها الأول ـــ القرآن على ضرورة التقيّد بأحكامها ، فقد جاء في الآية « ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكـافرون»[13] وعلى ضـوء ذلك ضمّن أبو بكر خطبته الأولى بعد اختياره للخلافة بقوله : « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ». إن حرمان الخليفة من حق التصرف الكيفي يشير الى تمسكه بالمصدر التشريعي ـــ القرآن .. الذي اكتسبت أوامره ونواهيه في مرحلة مابعد الهجرة صفـة الإلزام، فأبو بكر يؤكد ارتبـاطه بالمصدر الذي يحدد سياسته، أي يحول دون سقوطها في موقف شخصي يدفع الخليفة إلى الحكم بطريقة اعتباطية[14]، وعلى ضوء هذا الاعتبار يمكن النظر الى حكومة الراشدين بوصفها حكومة دستورية من النوع الذي تكون فيه السيادة للقانون، باستثناء بعض الخروقات التي ظهرت في خلافة عثمان بن عفان وكان المسلمون ينظرون الى الخلافة والخليفـة على هذا الأسـاس ، فأي خروج عنها هو خروج عن الإسـلام ذاته ، وبذا تكون مصـالح المسلمين مسألة أساسية قائمة في مبدأ **الإمامة أو الخلافة** .

أي أن العلاقة بين الجمهور والخليفة كانت تمثل العصب الرئيسي في عقد الإمامة، وقد كان للمدلول الديني في أمر الإمامة أنه ميّزها عن معنى الملوكية الدنيوي ، والمعيار في ذلك يكمن في طريقه لوصول الى الحكم. فالمَلَكيّة تعتمد في انتقال السلطة من السابق الى اللاّحق على ولاية العهد . أما الخلافة فتعتمد على الشورى ، وتجريدها من هذا المنطلق يعني السقوط في الملكية[15]. هذا الإشكال تعمد **معاوية** في تطبيقه خرقاً متعمداً وسبب إشكالاً له من قبل المعارضة الاسلامية[16] وبسبب ولاية العهد نظرت المعارضة وبضمنها الأجيال الأولى من الفقهاء الى الخلافتين الأموية والعباسية على أنها تسلط غيرشرعي[17]، ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً ، فولاية العهد أخذت تفرض شكلها القانوني شيئاً فشيئاً ، وصارت مسألة ولاية العهد عرفاً فقهياً ، وباباً من أبواب المدارس الفقهية في القرن الخامس الهجري ، والتي كانت تمثل بوجودها جزءاً من البناء الفوقي للسلطة .

فبعد أن كان الإجماع ينعقد على الإمامة في أيام الراشـدين[18] صـارت في زمن معاوية وراثة للخلف ، مما أشّرت بوصلة الحكم في هذا المجال الى بداية الانفصام الحاسم بين الدولة والشريعة ، فاتخذ الطرفان مساراً مختلفاً ، فالدولة تطورت في اتجاه دكتاتوري عنيف مثلته الخلافتان الأموية والعباسية[19] على العموم ، تطور الأحداث في سياق الخلافة الإسلامية وموجباتها ، رسم لنا خطاً بيانياً واضحاً هو ، صعود المصالح الدنيوية « الطبقية » لدى الفئة التي تسلمت زمام السلطة في دار الخلافة ، ولم تلتفت تلك المصالح الى مبادىء الشريعة الدينية ، بل تجاوزتها الى أبعد ، وهو ما يكشف لنا الأهمية التاريخية لمنطق الأشياء وتطورها وفق قوانينها الديالكتيكية ، فليس من ظاهرة اجتما ـــ سياسية جاءت من فراغ ، بقدر ما هي حالة متبلورة ، متجذرة في منشأ اجتماعي ، أفرزته الضرورة ، فصار قانوناً تحتكم اليه الأشياء في صيرورتها ، فلا دين يوقف الجشع ولا عقيدة آخروية توقف زحف القمع ، **فالدولة مفهوم طبقي لا يمكن تجاوزه** .

هوامش الفصل الثالث

١ ـــ الأحكام السلطانية / ص ٥
٢ ـــ صحيح البخاري ١/ ١٦٨ ـــ ١٦٩
٣ ـــ ابن حزم / الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ٩٠
٤ ـــ المقدمة ص ١٧١
٥ ـــ الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ١٠٩
٦ ـــ الشهرستاني / نهاية الأقدام / ص ٤٧٨
٧ ـــ سنوضح ذلك فيما بعد .
٨ ـــ الشهرستاني / الملل والنحل ١/ ٢٤
٩ ـــ الأشعري ـــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين / ص ٢ ـــ ٣
١٠ـــ هادي العلوي / من قاموس التراث ـــ ٧ ـــ الفرق الإسلامية / مسلسل ظهر على صفحات مجلة الحرية الفلسطينية ـــ أنظر العدد الصادر في ٢٧/ ١٠/ ٨٥ ص ٤٢ وقد كان هذا الإنقسام الى فرق جاء على أساس الانقسام الى قبائل في أول الأمر ، ثم صار خط آيديولوجي ـــ يمثل فلسفة معينة لنحلةٍ إسلامية ، فرضت نفسها كتيار سياسي ـــ إسلامي ـــ مثل الشيعة والخوارج والمعتزلة ، فيما بعد .
١١ـــ هادي العلوي / من قاموس التراث / مادة / الخليفة ونظام الخلافة / مجلة الحرية الصادرة في ٢١ / ٧/ ١٩٨٥ ص ٤٦ « والخليفة » هو الاسم الذي اختاره العرب المسلمون ليكون علماً على رئيس دولتهم الإسلامية
١٢ـــ الاحكام السلطانية / ص ٧
١٣ـــ المائدة ـــ آية ٤٤
١٤ـــ هادي العلوي / في السياسة الإسلامية ـــ الفكر والممارسة ـــ ص ٥٥
١٥ـــ هادي العلوي ـــ المرجع السابق / ص ٤٩
١٦ـــ يروي ابن قتيبة الدينوري في « الإمامة والسياسة » حديث دار بين معاوية وابنه يزيد عندما جعله ولياً للعهد بقوله : « وقد علمت أني تخطأت الناس كلهم في تقديمك ، ونزلتهم لتوليتي إيّاك ونصبتك إماماً على أصحاب رسول ﷺ وفيهم من عرفت وحاولت منهم ما علمت » الإمامة والسياسة ١/ ١٥٩ ـــ وهذا الإعتراف يكشف خطورة ما قام به معاوية ، كخروج على أحكام الشريعة ، وهنا يكون البعد الدنيوي قد تغلب تماماً على البُعد الديني في الإمامة.
١٧ـــ هادي العلوي / المرجع السابق / ص٥٠
١٨ـــ الأحكام السلطانية / ص ١٠
١٩ـــ كما نحت بهذا الاتجاه على هامش الأخيرة الدولة الأموية في الأندلس والفاطمية في المغرب ومصر ودول الطوائف بينما انفردت دولة القرامطة في البحرين بتجربتها الخاصة . راجع هادي العلوي / المرجع السابق ص ٥٦ ـــ ٦٠

الفصل الرابع

الفرق الاسلامية ومفهوم الامامة

إن مسألة الإمامة هي أعقد مسألة واجهت المسلمين ، وجعلت من خلافهم فيها أمراً بالغ الخطورة ، فهي الشرخ الأكبر في الشريعة الإسلامية الذي لم يُرفأ ، وعلى نتائج هذا الاختلاف نشأت فرق إسلامية كل منها يحمل مفهوماً خاصاً به في صدد الإمامة .

وباعتقادنا إن البعد السياسي في هذا المنصب هو الباعث الحقيقي لوجود مثل هذه الفرق ، والتي ظهرت كردة فعل على جبرية الأمويين رغم انتشاحها ــ في بادىء الأمر ــ أيام الراشدين ــ بخيط قبلي إلاّ إنها فيا بعد شكلت تيارات سياسية ، قائمة على فكر فلسفي ، يمثل استقلالية كل فرقة . وأول الفرق ظهوراً هم الشيعة ثم الخوارج ثم القدرية ، ثم المعتزلة[1] وغيرها من الفرق .

الإمامة في رأي الخوارج:

بغض النظر عن تعريف الخوارج ، يمكن الإيجاز بالتعريف بهم بأنهم أول من خرج على علي بن أبي طالب ، وهم كانوا معه في حرب صفيّن ضد معاوية[2] ويعرفهم الفقه السُني بـ « كل من خرج على الإمام الحق الذي إتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً ، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان ، والأئمة في كل زمان[3] »

والخوارج ترى « إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا

اللوم والعقاب ، بل هي مبنية على معاملات الناس؛ فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البرّ والتقوى ، واشتغل كل واحد منهم من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته ، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والإجتهاد ، والناس كأسنان المشط ، كأبل مائة لا تجد فيها راحلة فمن أين يُلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله[4] » وهذا الطرح يمثل وجهة نظر متقدمة على عصرها ومتجاوزة بنفس الوقت ضيق الأفق الآيديولوجي الذي تنص عليه الشريعة ، فهم قدموا معاملات الناس على وجوه الإمامة الأخرى .

كما إنهم تجاوزوا المفهوم القبلي في الإمامة ، فليست قريش هي صاحبة الحق في هذا وحدها ، فالناس كأسنان المشط متساوون في الخلق والاعتقاد ، ثم أنهم قالوا : وجوب الطاعة لواحد من الأمة ، إمّا أن يثبت بنص من الرسول[5] » وهم بهذا يحتجون على السُنة باعتبارهم قالوا : « لا نص على أحد[6] » وإمّا أن يكون باختيار من المجتهدين ، والاختيار هنا إجماع بحيث لا يقدر فيه إختلاف . إما العقل فإن الاختيار إذا كان مبنياً على الاجتهاد ، والاجتهاد ، كما يرون ، ينبني على ما تعيّن لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية، وذلك إذا كان مختلفاً في الطباع فبالضرورة أن يصير مختلفاً في الحُكم ، وهم بهذا ينطلقون على وجوب الاتفاق في الخلافة الأولى ، باعتبار أنها كانت في الزمن الأول ، وقت وجود الصحابة /المهاجرين والأنصار/ ولكن الأمر عندما يصل إلى منصب الإمامة فإن الأمر يختلف ويتعارض أحياناً مع الشريعة ، فهم — الخوارج — يوردون مثالاً على ذلك بانحياز الأنصار الى سعد بن عبادة أثناء انعقاد مؤتمر السقيفة[7] أي أنهم يوافقون تماماً على خلافة الراشدين الأربعة دون تحفظ ، رغم ملابساتها ، ثم قالوا ، فإذا لم يتصور إجماع الأمة في أهم الأمور وأولاها بالاعتبار دلّ على أن الإجماع لن يتحقق قط ، وليس ذلك دليلاً في الشرع ، أما عملية تنصيب الإمام بالاختيار فهي لديهم متناقضة من وجهين : أحدهما إن صاحب الاختيار موجب في النصب على الإمام حتى يصير إماماً ، ويجب عليه طاعته إذا قام بالإمامة ، فهو إنما صار إماماً بإقامته فكيف صار واجب الطاعة بإمامته ؟ والثاني ، إن كل واحد من المجتهدين الناصبين للإمامة لو خالف الإمام في المسائل الاجتهادية باجتهاده جاز له ذلك[8]، فتلك الاحتجاجات المنطقية التي يتحاكمون فيها مع خصومهم الإسلاميين من السُنة وغيرهم ، فتحت نافذة هامة للفكر الإسلامي لأن يعمل في الشريعة ويطورها وفق مقتضى أحوال الناس وزمانهم .

ثم إنهم يقررون وفق ما يعتقدونه إن الإمامة غير واجبة في الشرع ، نعم لو احتاجوا الى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم الى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته. وهكذا كما فعلوا بعثمان وعلي ، فإنه لما أحدث عثمان تلك الأحداث خلعوه ، فلما لم ينخلع قتلوه ، ولّما رضي علي بالتحكيم وشكّ في إمامته خلعوه وقاتلوه[9] . أي أنهم يرون الرأي للأغلبية في الأمة الإسلامية ، وعلى الإمام الإمتثال لهم في القرار ، وهم ضمناً يجردون الخليفة أو الإمام من بعض صلاحياته الهامة المتعلقة بأمور الشريعة ، لاسيا في منصبه كإمام عليهم ، إضافة الى أنهم ميّزوا بين الإمام والرئيس ، فالأول أشد خطراً لمعناه الديني والدنيوي بآن ، والثاني أقل خطراً ، وهو الأقرب الى

الدنيوي منه الى الديني .

أما القدرية فترى مثل رأي الخوارج في أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك[10]، مع العلم ان كتّاب الفرق الإسلامية يعتبرون القدرية صنفاً من أصناف المعتزلة[11]؟

رأي المعتزلة في الإمامة :

المعتزلة فرقة من فرق المسلمين الهامة ، ذات اتجاه عقلي ـــ فلسفي ، يسميهم الكُتاب بـ « أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً[12]» وقد أطلق لقب المعتزلة عليهم نتيجة موقف فقهي اتخذه واصل بن عطاء في حلقة الحسن البصري حيث قال : « أنا لا أوقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنّا واصل . فسمي هو وأصحابه معتزله[13]».

ويكاد يكون الرأي السائد في أغلب فرق المعتزلة بصدد الموقف من الإمامة يتوضح في مذهب «النظّام[14]» حيث أنه تميّز عن أصحابه بجرأة التصريح في مسألتي الإجماع والإمامة ، فهو يقول في الأولى : الإجماع ليس بحجة في الشرع ، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية ، لا يجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة في قوم الإمام المعصوم ، وفي المسألة الأخرى ، كان ميله الى الرفض ، ووقيعته في كبار الصحابة ، فقد قال : أولاً لا إمامة إلاّ بالنص والتعيين ظاهراً ومكشوفاً . وقد نص النبي ﷺ على علي رضي الله عنه في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة .

إلاّ أن عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة[15]، وقد استطاع الشهرستاني أن يجمل رأي المعتزلة في النبوة والإمامة بشكل شبه محايد قائلاً : « وأمّا كلام جميع المعتزلة ، البغداديين في النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين ، فإن من شيوخهم من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وأبو هاشم قد وافقا أهل السنة في الإمامة ، وإنها بالاختيار وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة[16]».

والمعتزلة : هم أكثر الفرق الإسلامية بحثاً في أمور الشريعة وأحكامها وفق منظور عقلي تفردوا به عن غيرهم ، مما أثار ضغينة كتاب الفرق السنية وغيرها حتى تحملت هجوماً صاعقاً ، فكريّاً ، أكثر حتى من فرق الخوارج[17].

رأي السُنة في الإمامة :

ليس هناك من فئة ، مُسلمة كانت أو غير مُسلمة ، امتلكت زمام سُلطة ما ، ولم تجد مسوغاتها الآيديولوجية لإثبات أحقيتها بالملك ، مُعتمدة في ذلك على تاريخ رجالها ، ونشاطهم في مختلف الأزمنة والأمكنة ، وبالتالي ، فالأفضلية تكون عندهم وفيهم بحكم الواقع الموضوعي الذي هم فيه أصحاب

القرار التاريخي .

وبالتالي إن الوجود على رأس السلطة ، يجب بالضرورة الحفاظ عليه ، والدفاع عنه بما ملكت إيمانهم ، وإلاّ هم ليسوا بحق من حفظته ، لذلك نرى أن أهل السُنة ، قد جندوا كل طاقاتهم الفكرية وغيرها ، لإثبات أحقيتهم في راس السلطة الإسلامية ، معتمدين في ذلك على الصدر الأول « الصحابة » من المسلمين في أحقيتهم في أمر الخلافة ـــ والإمامة .

ومن هنا يتصدر اجتهاد سني اسمه الإجماع مسألة الامامة في نظر السنة، منطلقين في أصولهم الاجتهادية من أربعة أركان[18] : أولها الكتاب والسُنة والاجماع والقياس ، كأرضية آيديولوجية ينطلقون منها في أحقيتهم بالإمامة ، معتبرين أنفسهم ، هم الأصل في التشريع لأمور العقيدة الإسلامية ، فهم ينطلقون نظرياً من أن صحة هذه الأركان وانحصارها من إجماع الصحابة ، وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضاً ، فدعوا هم إن العلم قد حصل بالتواتر ، أي أنهم إذا وقعت لهم حادثة شرعية ، من حلال أو حرام ، فزعوا الى الاجتهاد ، وابتدؤوا بكتاب الله ، فإن وجدوا فيه نصاً أو ظاهراً تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه،وإن لم يجدوا فيه نصاً أو ظاهراً فزعوا الى السنة ، فإن روى لهم في ذلك خبراً أخذوا به ونزلوا على حكمه[19]أي أنهم يجدون المبرر دائماً في إثبات أفعالهم من خلال تلك الأصول الأربعة ، وليس ذلك فقط ، بل يؤدي بهم إجماعهم على حادثة ما اجماعاً اجتهادياً ، باعتبار الاجماع حجة شرعية ، سوّغت مبرراتها لهم بالإجماع نفسه[20] متخذين بهذا الاجتهاد ، حجة نبوية تتفق بمضمونها ومصالحهم الفئوية ، ولا تتعارض قانونياً وأحكام الشريعة الإسلامية ، فقد أفتى النبي محمد قائلاً : « لا تجتمع أمتي على ضلالة[21]» ومن هذه القاعدة انطلقوا لإثبات وتبرير أفعالهم « الإجماعية » فلو رجعنا قليلاً الى الوراء من الناحية التاريخية .. لوجدنا أن حالة السبق في أخذ المبادرة والبيعة لفريق دون آخر ، هي التي أصبحت سنةً فيا بعد .وبتقديرنا هناك مصلحة « طبقية » وقبلية وجّبت الإلزام لهذه المبادرة والسبق ، وهو ما اعترف به عمر بن الخطاب / كما أسلفنا / بقوله : « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ، فوقى الله شرّها[22]» هذا يعني إن هناك مخاطرة مقصودة قام بها عمر ذاته ، فلو إن الإجماع كان في بدايته حقاً ، فكان أولى بأصحابه أن يجمعوا على دفن نبيّهم بالاجماع ، ومن ثم تقرير أمر الإمامة عند ثراه قبل الدفن ، وهو ما لم يجرِ،وليس ذلك فقط ، بل إن عمر في الاعتراف أعلاه يضيف الى جملته : « فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنها تغره أن يقتلا» يعني أني بايعت أبا بكر وما شاورت الجماعة[23]؛ وليس هذا فقط، بل إن البعد القبلي ظهر للسطح إبّان السقيفة ن وهو ما تجلى بسل السيف عند الحباب بن المنذر بعد مبايعة قيس بن سعد لأبي بكر[24]إضافة إلى ما آلت اليه نتائج الانقسام في صفوف المسلمين فيا بعد .

إذن إن للمسألة بُعدها الطبقي المخفي،إضافة إلى وجود مصالح شخصية يربطها الواقع المخفي ذاته ، وهذا ما يكشفه الحوار بين عمر بن الخطاب ومسلم عادي ، كان قد حضر ما أمر به أبو بكر عمراً حين قال : « خذ هذا الكتاب واخرج به الى الناس وأخبرهم أنه عهدي ، وسلهم عن سمعهم وطاعتهم ، فخرج عمر بالكتاب واعلمهم ، فقالوا : سمعاً وطاعة . فقال له رَجُل : ما في الكتاب يا أبا حفص ؟ قال : لا أدري ، ولكني أوّل من سمع وأطاع . قال : لكني والله أدرى ما فيه ، أمّرته عامَ أول،

وأمْرك العام[25].

فهذا الحادث يجلي لنا كثيراً من الأمور تدخل في صلب الموضوع ـ الإمامة ـ ويميط اللثام عن تداخلات تاريخية لازلنا نعيشها حتى اليوم، فهل كان هذا إجماعاً؟

فالإجماع عند أهل السُنة يُبطل النص، باعتبار أنه لم يرد نص على إمام بعينه فلو ورد نص على إمام بعينه لكانت الأُمة بأسرها مكلفة بطاعته ولا سبيل لهم إلى العلم بعينه بأدلة العقول، والخبر لو كان تواتراً لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له وإلا لزمه ديناً كما لزمه الصلوات الخمس ديناً، ولمّا جازوا إلى غيره بيعةً وإجماعاً[26] ثم أنهم / أهل السّنة / يؤكدون على أنه، من المحال من حيث العادة أن يُسمع الجم الغفير كلاماً من الرسول لاينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في نأنأة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب، وخلوص العقايد عن الضغاين والأحقاد والتآلف المذكور في الكتاب العزيز « وألّفَ بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم يُنقل ، دَلَّ على أنه لم يكن في الباب نصٌّ أصلاً ، وأيضاً لو عُيّن شخصٌ لكان يجب على ذلك الشخص المعيّن أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ، ويخوض فيها ، حتى إذا دفع عن حقه سكت ولزم بيته فيظهر الظالم عليه ، ولم يُنقل إن أحداً تصدى للإمامة وادعاها نصاً عليه وتسليماً إليه[27].

• ثم يؤكدون على مسألة الإجماع حجةً على من خالفها ، بحيث أن مَنْ خالفهم من الصحابة أخرجوه عن سُنن الهدى ، وقد جوزوا للمجمعين ترك التعرض لمستند الإجماع فإن المُستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ ، ربما كان قولاً صريحاً ، فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً في المسألة وإن لم يصرحوا كفاهم الإجماع[28] هكذا يرون الأمر .

رَأيُ الشيعة في الإمامة :

الشيعة : هم الصحب والأتباع ، ويُطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف ، على أتباع علي وبنيه ، ومذهبهم جميعاً متفقين عليه[29]، تتصل بداية التشيّع في التاريخ في عهد النبوة ، حيث كانت شخصية علي قد برزت منذ حرب المسلمين الأولى في بدر ، وتعاظمت مكانتها مع الحروب اللاحقة ، إضافة الى كون علي قد أظهر ميلاً مبكراً نحو الفقراء والضعفاء ، ساعده على أن يكون محط أنظار فقراء المسلمين وذوي المكانة الاجتماعية المتدنية فيهم مع نفر من محبي العدل المتمسكين بتقاليد الجاهلية في هذا المنحى[30]، أي أن هناك بُعداً طبقياً يميل بكفته نحو المستضعفين الفقراء من المسلمين عرباً وغير عرب .

وفي أثناء مؤتمر السقيفة ، تجذّر التكتل الشيعي أكثر حول علي بن أبي طالب ثم استرخى وتطاحن في خلافة عمر بن الخطاب ، ولكنه عاد واشتد في خلافة عثمان بن عفان ، حيث تحرك هذا التيار الإسلامي كفريق وليس كفرقة في حرب مسلحة وأسقط عثمان واستخلف علياً ، وهو أول تحرك سياسي منظم للشيعة خاض صراعاً اجتماعياً ضد الارستقراطية الإسلامية المستجدة . وقد انشق هذا

الفريق في صفين ومنه خرجت بذرة الخوارج[٣١]، وهذا الفعل أخذ أبعاده السياسية كفرقة منتظمة بعد مقتل علي، حيث تحول أنصاره إلى العمل السري ، لاسيا إبّان ولاية زياد بن أبيه حاكم العراق لمعاوية . وهم بذلك أول تنظيم سري في الإسلام ، اتخذ من الكوفة مقراً لنشاطه . وعلي من بين الصحابة كان المرشح الوحيد موضوعياً لمنصب الخلافة ، كما أنه كان منذ بداية عهد الخلفاء الراشدين يذكر في عداد المرشحين ثم « يُنتخب » غيره[٣٢] وأحقية علي بالإمامة أو الخلافة ، ينظر اليها الشيعة من زوايا متعددة ، منها على سبيل المثال ، شهود الصحابة له يوم « الغدير » ساعة قال النبي عنه « من كنت مولاه فعلي مولاه[٣٣] » حيث شهد بذلك عمر بن الخطاب قائلاً لعلي في هذه الحادثة « أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة[٣٤] »، وفي الجانب الأساسي من الشريعة الإسلامية ــ القرآن ، يرى ابن خلدون بأن الآية « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » المراد منها الحُكم والقضاء ، وهو يعتبر ذلك أن علياً كان حُكماً في قضية الإمامة يوم السقيفة دون غيره ، ومستنداً على قول النبي محمد « أقضاكم علي » ولا معنى للإمامة إلاّ القضاء بأحكام الله[٣٥].

وظلت مسألة حق علي بالخلافة بمفهومها الديني والدنيوي ، مسألة من أعقد المسائل يدور عليها صراع فكري ، تاريخي ، لم ينته حتى الآن ، كما دار عليها صراع سياسي ــ تاريخي أيضاً ، كان له دورٌ كبير الشأن في تاريخ المعارضة السياسية طول عهود الخلافتين الأموية والعباسية[٣٦].

إذن المسألة ــ الإمامة ــ فرضت نفسها تاريخياً على كل الفرق الإسلامية ، وأصبحت نقطة دالة في الفهم السياسي الإسلامي لهذه الفرق ، فهي تختلف وتأتلف بين هذه ومع تلك ، لذلك صار من الواجب الفقهي ــ الآيديولوجي ــ أن يعطى رأيٌ لكل فرقة في هذا الموضوع يمثل خطاً سياسياً ، مُستقى من الشريعة ذاتها ، ومعبر عن فكر المذهب أو النحلة ، بنفس الوقت .

فالشيعة ترى الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً .. ووجوبها العقلي يرونه في أن احتياج الناس الى إمام واجب الطاعة ، يحفظ أحكام الشريعة عليهم ، ويحملهم على مراعاة حدود الدين ، كاحتياج الناس إلى نبي مُرسل يُشرّع لهم الأحكام ويبين لهم الحلال والحرام . واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم الى تمهيد الشرع ، وإذا كان الأول واجباً إما لُطفاً من الله تعالى وإما حكمة عقلية واجبة كان الثاني واجباً[٣٧]، فهذا الشق الأول من المسألة يوضح لنا أهمية الإمام في اعتقادهم . كمسألة جوهرية في صُلب الاعتقاد ، فهي ــ أي الإمامة ــ صنو النبوة ، ورديفها.

وعلى ضوء وجوب النبوة عقلاً وسمعاً فإن الإمامة تخضع لنفس شروطها ، فهم يؤكدون جانب المسألة الثانية من ناحية السمع بقولهم : إن الله تعالى أمرنا بمتابعة أولي الأمر وطاعتهم فقال : « أطيعوا الله والرسولَ وأولي الأمر منكم » فإذا لم يكن إمام واجب الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف[٣٨]، أي أن المسألة عندهم رَبّاني ، من حيث الشرع ، كضرورة أملتها الرسالة ، وأشارت اليها فصاحةً في النبوة ، لذلك كانت الإمامة بنفس المقدار من الأهمية الروحانية التي تعطيها الشريعة للنبوة ، وَهُمْ يستندون في هذا الطرح الى آيات القرآن ذات الدلالة المتطابقة ورؤيتهم كقوله « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين » وهم هنا يعتبرون مسألة الصدق هي مسألة العصمة التي تكون في الإمام

« فلو لم يكن في الأمة صادقون واجبو الطاعة كيف وجب علينا أن نكون معهم ، ويستحيل أن يقال لإنسان كن مع علان ولا فلان في العالم ، وإذا كان العالم لا يخلو عن صادق مطلق فقد تحققت عصمته ، فإنّا لا نعني بالعصمة إلاّ الصدق في جميع الأقوال ومن كان صادقاً في جميع الأقوال كان صالحاً في جميع الأحوال[٣٩] » وعلى هذا الأساس ، كانوا ينظرون الى مسألة الإمامة في بعدها الزمني ، فوجوب السلطة عندهم ترتبط في شخصية الإمام ببعديها الروحي والزماني / ما خلا الزيدية منهم / فقد جعلوا الإمامة من أصول الدين ، ففي رواية عن جعفر الصادق قوله: « لو لم يبق في الأرض إلاّ اثنان لكان أحدهما الإمام[٤٠] » وهذا الاعتقاد يؤكد أهميتها عندهم باعتبارها العمود الفقري في نظريتهم الاعتقادية[٤١]. ثم إنهم يرون الأمر من زاوية أخرى ، ترجع بمؤداها إلى النص في اختيار الإمام ، فقد أشاروا إلى أن الصحابة يجب حُسن الظنّ بهم ، أنهم لا يعدلون عن نصٍ ظاهر إلى الاختيار وهم الصفوة الأولى على طراوة القبول ، يجب حُسن الظن أيضاً بالرسول أنه إذا علم احتياج الخلق إلى من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع وينصف المظلوم وينتصف من الظالم[٤٢] هنا وضعوا الاحتجاج في المسألة في بُعده الأخلاقي المستمد من الشريعة في اكتسابه،متناسين تماماً الجانب الاقتصادي ــ الآيديولوجي ، في المسألة ، حتى أن علي بن أبي طالب كان قد سلك هذا المسلك في حياة محمد ، معتمداً على حُسن الظن أيضاً بالصحابة،فقد قال ذات مرّة : « والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ، إنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ أن لا يحبني إلاّ مؤمن ولا يبغضني إلاّ منافق[٤٣] » وكان منطلقاً بهذا التصريح من البُعد الديني تماماً الوارد في السُنة النبوية ، والمتراجع أمام مصالح الحياة الدُنيا وأبعادها . والشيعة في احتجاجاتهم الفقهية في هذا الجانب ــ الإمامة ــ يطرحون مسألة الخلافات الثانوية في أمور الدين ، على بساط البحث في المحاججة إزاء مسألة الإمامة الهامة في المفهوم الإسلامي ، والتي وصلت بها الحالة الى امتشاق السيف من أجلها،فيؤكدون أن المسلمين أحوج إلى من ينتهج مناهجهُ في دعوة المخالفين باللسان والسيف منهم الى مسايل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب وغير ذلك ، فإذا لم يقصر في إيراد حكم في كل باب يُستدل به على نظايره من ذلك الباب ، كيف أمسك عن أهم الأبواب كل الإمساك فلم ينطق به نصاً ولا أشار الى شخص تعييناً ، ولا ذكره بوصف ، حتى بقيت الأمة على اختلاف في الأصول والفروع ، فمن ضالٍ ومن هادٍ يدعي كل واحد أنه على الحق وخصمه على الباطل ، ولا حكم بينهما ، ومن جاهل ومن عالم يدعي كل واحد منهما أنه العالم وخصمه الجاهل ، ولا هادي لهما ، فلئن كان يتوجه للعباد أن يقولوا ربّنا لو أرسلتَ إلينا رسولاً ، مع أنه لا يتوجه على الله سؤال أفلا يتوجه للأمة أن يقولوا : أنبيّنا ، هلاّ عيّنت لنا إماماً نتبع قوله من قبل أن نَذِلّ ونخزى ، وإن الله تعالى أرسل الرُسل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فهلاّ بين الرسول الإمامة وعيّن الإمام لئلا يكون للناس على النبي حجة بعد الأيمة[٤٤] »؟

- ثم أن الشيعة يحاججون خصومهم من أهل السنة قبل غيرهم في مسألة الاحتياج وحُسن الظن قائلين : فلئن قلتم عُرف احتياج الخلق ولم يُعيّن ، فلم تحسنوا الظن به ، وإن قلتم عيّن وبيّن ، ولم يتبعوا قوله ، لم تحسنوا الظن بالصحابة ، فما الأخلص وما الأولى بتوريك الذنب عليه[٤٥] » ثم أنهم يصعدون من هذه الاحتجاجات ، مثيرين حُججاً بوجه الخصوم من جهة ، ومحملين الصحابة والفقهاء وزر هذا

الأمر بتلك الحجج نتيجة عدم إثارة مثل هذه الأمور في زمن النبي ، وضمناً يحملون الصحابة والمجتهدين خطيئة النتائج التي حدثت من جراء هذا الأمر ، فيقولون : وأنتم بين أمرين ، إمّا أن تقولوا جعل الأمر بين الأمة فوضى ، أو فوّض الأمر الى رأي المجتهدين ليبيّن فضل المجتهد الناظر ، وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد ، وجعل العلماء بجملتهم حملة الشريعة ونقلة الدين[٤٦]، تلك هي **المصادر السُنيّة** التي وافتنا برأي الشيعة في الإمامة[٤٧]. أما **مصادر الشيعة** فترى أن النبي محمداً نصَّ على ولاية علي وأشار اليه باسمه ونسبه وعيّنه ، وجعله أولى بالناس منهم بأنفسهم في مواطن كثيرة منها « **غدير خم** » وغيره ، وأعلمهم أن منزلته منه منزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعده ، وهذا الدليل تراه الشيعة مقام لمعنى النبوة والإمامة ، إذ جعله ـــ أي محمداً ـــ نظير نفسه وذلك وذلك لبني وُليعة « لتنتهنَّ أو لأبعثن رجُلاً كنفسي » ونظراً لمقام النبي لايصلح من بعده إلاّ من هو كنفسه[٤٨]، ثم أنهم يعتبرون الإمامة من أجل الامور بعد النبوة ، وليس هذا فقط ، بل أكدوا أنه لابد مع ذلك من أن يقوم مقامه بعده / أي بعد الإمام / رجلٌ من ولده من « **فاطمة** » معصوم من الذنوب ، طاهر من العيوب ، تقي ، نقي ، مأمور ، رضيٌّ ، مُبرّأً من الآفات والعاهات في كل من الدين والنسب والمولد ، يؤمن منه العَمدَ والخطأ والزَلَلْ ، منصوص عليه من الإمام الذي قبله ، مشار اليه بعينه واسمه . الموالي له ناجٍ ، والمعادي له كافر هالك ، والمتخذ دونه وليجةً ضالٌ مشرك ، وأن الإمامة جادية في عقبه ما اتصلت أمور الله وأمره ونهيه[٤٩].

أي أن مسألة الإمامة عندهم وراثة دينية أولاً ودنيوية ثانياً ، تتعاقب في الأبناء دون الأخوة ، باستثناء الحسن والحسين ، وبنصٍ معلوم من الإمام السابق ، وهذا الأمر يكاد لا يختلف عليه عند فرق الشيعة قاطبة باستثناء الزيدية وسائر فرقها ، فإنهم وسعوا الأمر فقالوا : العِلم مبثوث مشترك فيهم وفي عوام الناس فمن أخذ منهم علماً لدين أو دنيا ممّا يحتاج اليه ، أو أخذه من غيرهم من العوام ، فموسعٌ له ذلك ، فإن لم يوجد عندهم ولا عند غيرهم مما يحتاجون اليه من علم دينهم فجائز للناس الاجتهاد والاختيار والقول بآرائهم[٥٠]. ومن سياق النص الأول أعلاه ، فإن الشيعة يرون عدم موالاة إمام ضلالة وشرك ، والعملية كما تشير الى أنه لا إيمان بدون إمام ، وهذا الاعتقاد راسخ ومتجذر في كل فرقهم كما أسلفنا .

ولقد غالى الشيعة في تقديس أئمتهم حتى غدا « حبُّ علي يأكل السيئات كما تأكل النار الحطب[٥١] » وحتى أصبحت نزعة التعلق بآل البيت تمثل دعامة في التعاليم على حد تعبير باحثٍ[٥٢] معاصر وقد وصل الأمر عند البعض منهم إلى عدم الإيمان بموت علي، حيث كان يعتقد بأنه اختفى وسيعود في المستقبل ، وهو ماشكل فيا بعد مبدأ **الرجعة**، وهي إحدى العناصر الجوهرية في نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية، ولا تختلف هذه الفرق إلاّ في هوية الإمام الخفي، وأول ما اتجهت هذه العقيدة إلى علي ذاته ومن ثم في ذريته[٥٣].

هوامش الفصل الرابع

١ ــ سوف نبيّن رأي كل فرقة في الإمامة ، مُرجئين الحديث عن الشيعة للأخير ، بغية ربط الموضوع مع الإسماعيلية مباشرة ، نظراً لكون الأخيرة خرجت من الأولى ، بغية إتمام الفائدة ليس إلاّ.

٢ ــ لغرض الزيارة في الاطلاع على موضوع الخوارج ، راجع الفصل الرابع من « الملل والنحل » للشهرستاني الجزء الأول الصفحات من ١١٤ ــ ١٣٩ ، حيث فيه ذكر لآرائهم وفرقهم ورجالهم .

٣ ــ الشهرستاني ــ المصدر السابق ١/ ١١٤

٤ ــ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام في علم الكلام ــ ص ٤٨١ ــ ٤٨٢ ويشاركهم في هذا الراي بعض القدرية مثل أبي بكر الأصم وهشام الفوطي.

٥ــ نهاية الإقدام ص ٤٨٢

٦ــ المصدر السابق

٧ــ ذات المصدر ص ٤٨٢ ــ ٤٨٣

٨ــ نفس المصدر ص ٤٨٣

٩ــ نهاية الإقدام ــ مرجع سابق / ص ٤٨٤

١٠ــ ويمثل القدرية بهذا الرأي أبي بكر الأصم وهشام الفوطي ، أنظر الشهرستاني ــ نهاية الإقدام في علم الكلام ــ ص ٤٨١

١١ــ أبو منصور البغدادي ــ الفرق بين الفِرق / ص ١٨ ويعتبرهم ٢٠ فرقة ، والشهرستاني ــ الملل والنحل ١/ ٤٣

١٢ــ الملل والنحل ١/ ٤٣

١٣ــ المصدر السابق ١/ ٤٨ ، ويرى البغدادي ــ أنهم سمّوا المعتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها » وهو تحامل منه عليهم غير مبرر ــ الفرق بين الفِرق ص٩٤

١٤ــ هو إبراهيم بن سيار بن هاني النظّام ــ توفي سنة ٢٣١هـ من كبار رجال المعتزلة ، ومن طبقتها الأولى ، قال عنه عبد القاهر البغدادي ، كان نظاماً للكلام المنثور ، والشعر الموزون ، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ولأجل ذلك قيل النظّام راجع الملل والنحل ١/ ٥٣ هامش رقم ٢ وكذلك مقالات الأشعري ص ٥٧٦ ــ ٥٧٧

١٥ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ١/ ٥٧ ــ كما أن « النظّام » له عدة مواقف أخرى تميزه عن غيره من المعتزلة

١٦ــ المصدر السابق ١/ ٨٤

١٧ــ لقد أفرد لهم أبو منصور البغدادي فصلاً كبيراً حوالي مئة صفحة / هاجمهم فيه بعنف معتبرهم من فرق الضلال المعتزلة عن الحق » وهو هجوم يمثل وجهة نظر السلطة السنية الذي كان يخدمها ، بإعتباره داعية لا مؤرخ. أنظر الفصل الثالث من كتابه / الفرق بين الفِرق / من ص ٩٣ ــ ١٩٠

١٨ــ الملل والنحل ١/ ١٩٨

١٩ــ نفس المصدر السابق

٢٠ــ نفس المصدر ١/ ١٩٩

٢١ــ المصدر السابق ١/ ١٩٩

٢٢ــ نهاية الإقدام / ص ٤٨٢

٢٣ــ نفس المصدر السابق ص ٤٨٢ ــ ٤٨٣

٢٤ــ إبن قتيبة / الإمامة والسياسة ١/ ١٠

٢٥ــ المصدر السابق ١/ ١٩

٢٦ـ نهاية الإقدام ــ / ص ٤٨٠ ــ ٤٨١
٢٧ـ المصدر السابق / ص ٤٨١
٢٨ـ نفس المصدر / ص ٤٨٨
٢٩ـ ابن خلدون ــ المقدمة / ص ١٩٦ ــ ١٩٧ .
٣٠ـ كان من أميز هؤلاء ، عمار بن ياسر ، وكان في مرتبة عبد ، وأبو ذر الغفاري ، وكان من متشردي غفار ، ووزنه العبد الفارسي الذي سمي سلمان فيا بعد ، والمقداد بن الأسود الكندي ، وهو عبد سابق ، وحذيفة بن اليمان ، وكان أبوه حليفاً وهؤلاء هم مؤسسو التشيّع الذين سماهم الشيعة بالأركان الأربعة. للإستزاده في هذا المجال ، راجع الحلقة ١٥ من قاموس التراث ، للأستاذ هادي العلوي ، والموسومة بعنوان: « التشيّع » والمنشورة في العدد ١٧١/ ١١٤٤ من مجلة الحرية الفلسطينية بتاريخ ١٣/ ٧/ ٩٨٦
٣١ـ هادي العلوي ــ المرجع السابق
٣٢ـ راجع العلامة الشهيد حسين مروه ــ النزعات المادية ١/ ٤٣٩
٣٣ـ مسند أحمد بن حنبل ١/١١٩ و١/١٥٢ ــ ١٥٣
٣٤ـ ابن خلدون ــ المقدمة ــ ص ١٩٧
٣٥ـ المصدر السابق / نفس الصفحة .
٣٦ـ النزعات المادية ١/ ٤٤٢ ، وراجع كذلك كتاب / علي بن أبي طالب / ــ نظرة عصرية ــ لمجموعة كتاب ــ محمد عمارة وآخرون .
٣٧ـ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام ــ / ص ٤٨٤
٣٨ـ الشهرستاني ــ المصدر السابق / ص ٤٨٤ ــ ٤٨٥
٣٩ـ نفس المصدر / ص ٤٨٥
٤٠ـ المجلسي ــ بحار الأنوار ــ ٧/ ١١ ــ طبعة إيران الحجرية
٤١ـ يشير د. عارف تامر الى أن الشيعة « لم يجدوا في الأفق سوى فكرة الإمامة يطلعون بها ويردون على أعدائهم انتقاماً وثأراً». والحقيقة أنه يقع في وهم في هذا الطرح، فالإمامة عندهم إعتقاد راسخ، وأصل من أصول الدين، لايتم إسلامهم من دونه. انظر كتابه ــ الإمامة في الإسلام/ ص١٦
٤٢ـ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام / ص ٤٨٥
٤٣ـ رواه مسلم في صحيحه ١/ ٦١
٤٤ـ الشهرستاني ــ نهاية الإقدام / ص ٤٨٦
٤٥ـ الشهرستاني ــ المصدر السابق .
٤٦ـ نفس المصدر ، مع ملاحظة أن الشهرستاني ــ رغم موضوعيته ــ يتحامل عليهم في ص ٤٨٧ من المصدر المذكور .
٤٧ـ والزيدية من الشيعة ترى « إمامة المفضول مع قيام الفاضل ، وإستحقاق الإمامة عندهم بخصال أربع ، العفة والعلم والشجاعة والخروج لطلب حقه » نهاية الإقدام / ص ٤٨٧
٤٨ـ النوبختي ــ فرق الشيعة ــ ص ١٦ ــ ١٧ بتصحيح هـ ريتر ــ
٤٩ـ النوبختي / ص١٧ .
٥٠ـ نفس المصدر / ص٥٠ ، وهذا الشرط « ولاية الإمامة للإبن الأكبر » تمسكت به فرق الإسماعيلية وصار مبدأ ثابتاً عندهم لا يصح تجاوزه ، وهو ما شكل نقطة الخلاف بينهم وبين الإثني عشرية .
٣ ــ اللآلي ــ للسيوطي ١/ ١٨٤
٥٢ـ إجناس جولد تسيهر/ العقيدة والشريعة في الإسلام ص١٨٢ دار الرائد العربي حوّر عن الطبعة المصرية ١٩٤٦ م.
٥٣ـ طبقات ابن سعد ٣/ ٢٦ ق ١ و ٦/ ٥٩ .

الفصل الخامس

الفروقات السياسية والأساسية
بين مفهومي السنة والشيعة للإمامة

في الصفحات السابقة تحدثنا عن معنى الإمامة ، وكيف تطور المفهوم فيما بعد الى معنى الخلافة ، باعتبار إن هذا اللقب يحوي بمضونه الإصطلاحي تقارباً من مفهوم للسلطة ، وبالتالي إن سلطة المفهوم ظلت في إطارها الديني في زمن الراشدين ، إلاّ أنه تغيّر جذرياً في الخلافة الأموية والعباسية ، وتحول المفهوم — خليفة — الى ملك مطلق الصلاحية ، رغم أنه يحكم باسم الشريعة والدين .

ما أردت القول هُنا هو أن الإمامة شكّلت — ولو بشكل غير مرئي ، في أول أمرها — دلالة ذات أبعاد طبقية ، تجلت بوادرها الأولى بفهم سياسي برز الى السطح في مؤتمر السقيفة ، وقد رأينا كيف بدأ التكتل السياسي ، يُعلن عن وجوده « أنصار — مهاجرين — بني هاشم » وبعد أن فاز تكتل المهاجرين بالأمر ، اعتبر ذلك إجماعاً لكافة المسلمين ، رغم عدم شمولهم بحضور البيعة واتهم الممتنعون عن البيعة بالخروج على رأي الجماعة[1] ، إن التردد وعدم البيعة من قبل بني هاشم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ، وبعض الأنصار ، من رجالات المدينة ، أرّخ وجود وتشكّل التحزّب السياسي في الإسلام ، وهذا يعني / بالمفهوم المعاصر / ضرورة وجود نظرية لكل طرف من تلك الأطراف ، تستمد مشروعيتها من الدين والشريعة ، على حدٍ سواء ، لذلك ظهرت الى الوجود — فيما بعد — طروحات كل فريق في كل أمور الإسلام والمسلمين ، وصيغت هذه الطروحات ، بأُطر آيديولوجية ، استمدت مشروعيتها ، من الموقع الذي هي فيه ، فالإمام عندما يكون بالسلطة وعلى رأسها ، يمثل بالضرورة الفئة

ـــ الطبقة ـــ التي ينحدر منها ، ويحكم باسمها / معاوية ـــ الأمويين ـــ المنصور ـــ العباسيين / وبنفس الوقت يكون إمام المسلمين الآخر بالموقف الضد .. أي موقع المعارضة من السلطة الإسلامية القائمة ، وهذا الموقف يدفعه الى وجود وإثبات مبرراته النظرية المنطلقة من نفس الشريعة ، والتي يحكم باسمها الإمام المسمى .. الخليفة ، وأنا أعتقد ، بأن المدارس الفقهية لمختلف التيارات الإسلامية قامت من أجل هذا الشيء ، وكلها انطلقت من الإسلام ذاته ، على شكل نظريات خاصة بها ، ظلت قائمة ، حتى آننا الحاضر، كوجود وتراث. ولقد حدد أهل السنة عشرة أمور تدور عليها الإمامة وهي :

أولها : حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأوائل. والثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ، ولا يضعف مظلوم . الثالث حماية البيضة . والرابع إقامة الحدود ـــ العقوبات ـــ والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة ، والسادس جهاد من عاند الإسلام ، والسابع جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصّاً واجتهاداً من غير خوف ولا تعسف ، والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير ؛ التاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليه من الأعمال يكله اليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة . العاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة المِلّة ، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح[٢].

والمتلمس لهذه الشروط يدرك أهمية المسألة وخطورتها،أي أن هذه الأمور شكلت شبه دستور يتعيّن الالتزام به من قبل الخليفة ـــ الإمام .. وهذه الشروط « الدستورية » استمدت مشروعيتها من الشريعة المحمدية . كنظام سياـــ اجتماعي مُستمد أصوله من الدين ـــ الآيديولوجيا ـــ ، فهو يحمل تحقيق مُعادلة وتوازن بين الإمام والمأموم ، بوجهيها السياسي والديني ، لذلك اشتركت أغلب القيادات الفقهية الإسلامية ـــ المذاهب ـــ في بلورة وصياغة هذه الشروط بدافع ديني أولاً ، ودنيوي ثانياً ، فإذا ما قام الإمام بتنفيذ هذه الشروط أو « حقوق الأمة » كما يسمونها ، فقد أدى حق الله ـــ فيما لهم وعليهم ، وجب له الطاعة والنصرة ، ما لم يتغيّر حاله ، فإذا تغيّر حاله فيخرج به عن الإمامة . وعملية الخروج هذه يحددها شيئان، إحداهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه ، والأول يعني عندهم الفُسق،وهو على ضربين : ما تابع فيه الشهوة ، وما تعلق فيه بشبهه ، والأول متعلق بأفعال الجوارح ، كارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات ، تحكياً للشهوة وانقياداً للهوى ، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها ، فلو عاد الى العدالة لم يعد الى الإمامة إلاّ بعقد جديد[٣]. أما النقص في البدن فيشمل ثلاثة أمور أحدها نقص الحواس ، كزوال العقل وذهاب البصر ، والثاني نقص الأعضاء وهو لا يبطل الإمامة، مثل، الخشم في الأنف لا يدرك به شم الروائح ، وفقدان الذوق الذي يُفرق به بين الطعوم ، وهذان النقصان لا يؤثران في الرأي والعمل ، أما النقص الثالث الذي يفقد الإمامة ، من طرف الحواس فهو الصم والخرس ، وأمور أخرى[٤] وأما القسم الثالث الذي يمنع عقد الإمامة فهو ما ذهب به العمل ، كذهاب إحدى اليدين أو الرجلين ولها أحكام ، اختلف الفقهاء بها ، فمنهم من يرى ، إنه عجز يمنع من ابتدائها ، وبالضرورة يمنع من

استدامتها ، ومنهم من يرى عدم خروجه منها — الإمامة — وآخر يرى إن السلامة شرط من شروطها ، ومعتبر في عقدها ليسلم ولاة المُلة من شينٍ يعاب ونقص يزدرى فتقل به الهيبة ، وفي قلتها نفور عن الطاعة ، وما أدى الى هذا فهو نقص في حقوق الأمة[٥] .

والشرط الثالث الذي ينقض الإمامة من الإمام هو نقص التصرف وهو ضربان : حجرٌ وقهر فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه « البطانة » من يستبد بتنفيذ الأمور من غيرها تظاهر بمعصية ، ولا مجاهرة بمشاقة ، وفيها وجهات نظر[٦] . وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يدعدوٍ قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين . وهذه فيها أوجه كثيرة[٧] .

تلك هي الفلسفة السنية في الإمامة وشروط صيرورتها في الإمام[٨] وقد شكلت قاعدة فقهية نظرية عند مختلف علمائهم ، وكثير من هذه الشروط ظلت حبراً على ورق ، ولم يلتفت لها في عملية تنصيب الخليفة لولي العهد ، في الخلافتين الأموية والعباسية ، وما تبعهما من عصور ، ويمكن القول بوثوق ، إن الأبعاد الدينية في هذه القاعدة الفقهية قد تراجعت أمام أبعاد المنصب الدنيوي الخاضع لشروطه الاجتماعية ، فقانون الحياة الاقتصادي في عملية الصراع التاريخية ، هو الذي أملى شروطه وقوانينه على الديمومة والتطور ، والاستمرار على هذا المنوال ، ضمن قوانين الصراع ذاتها .

تلك هي المقدمات التاريخية والقانونية « الدستورية » التي تتفق وتتعارض بين التيارين الأساسيين الشيعة والسُنية ، فالخليفة عند السنة تعقد له البيعة لتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية ، لكي ترتكز في شخصه واجبات الجماعة الإسلامية ، وعند الشيعة لابد للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم ، يُنص عليه ، والخليفة يجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة ، ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة ، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه ، وقد تقلده بصفة بشرية ، كالانتخاب أو تعيين سلفه له ، ولم يقلده بفضل ما يتصف به من صفات كامنة في شخصه ، فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد ، وعلى نقيض ذلك إمام الشيعة ، فهو بفضل الصفات الشخصية التي أودعها الله فيه ، يعتبره الشيعة ، هادي المسلمين وفقيههم ووارث رسالة النبي[٩] ، كما أن الشيعة ترى في الإمام أنه « منذ خلق الله آدم تسلسلت في أعقابه المجتبين الواحد بعد الآخر مادة نورانية إلهيّة ، انتهت بأن وصلت الى صُلب الجد المشترك لمحمد وعلي ، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزءين، جزء أصابه عبد الله والد محمد ، وجزء لأخيه أبي طالب والد علي ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل ، وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ما يهبه قوىً روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري ، فمادة روحه أنقى من روح الآدميين العاديين لخلوّها من نزعات الشر ، وتحلّيها بالصفات القدسية[١٠] . كما أن الشيعة تعتقد أن الإمام المهدي لا يصيبه جرح أو أذى ، وقد يعدُ الناس هذه الصفة من خصائص النبي[١١] ، ومن المبالغات الشيعية في النظرية الإمامية مذهب عصمة الأئمة وبراءتهم من العيوب والذنوب ، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة ، ويعد إحدى المبادىء الأساسية والأصول الإيمانية في عقيدتهم ، في الوقت الذي يعد السُنة هذه الصفة « العصمة » في الأنبياء فقط[١٢] .

كما أن الشيعة يضفون على علي علم الغيب « العلم الباطني » حيث أنه « ألمّ بكل ما سوف يحدث حتى يوم القيامة[13]، ثم أن مسألة التفسير الباطني عند الشيعة يعتبرونها إستمداداً من الأئمة، عالجوا فيها ـــ أرق الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى، وأوجدوا مؤلفات فريدة فذة، يتحتم العِلمُ بها لمن يريد أن يكوّن فكرة عامة عن روح التشيّع كما يقول جولد تسهير[14]وقد أخذوا موقفاً واضحاً ومتناقضاً تماماً من مسألة الإجماع، فقد هبطوا به الى درك الشكليات العادية اليسيرة، وهم يسلمون نظرياً بقيمة هذا المبدأ في الفصل في المسائل الدينية، حيث أنهم لا يرون له شأناً خطراً إلاّ في أمرٍ واحد وهو أنه لا ينعقد من غير معاونه الأئمة واتفاقهم[15]، وخلاصة القول، إن مسألة الإمامة عند السُنة ترتكز على عمود فقري اسمه الإجماع في الوقت الذي ترى الشيعة في هذه المسألة، بأنها سلطة روحية وزمنية، متواترة على أبد الدهر، ما خلا الزيدية، فإنها أقرب كثيراً الى رأي المعتزلة في هذه المسألة.

إن الخلافات الجوهرية في منطق الإمامة لدى كل الفرق الإسلامية، لا يمكن النظر اليها بنظرة أحادية الجانب، تعتمد هذا التراث أو ذاك، فالتراث السني ليس هو الوحيد في هذه العملية، ولو أنه هو السائد على المستوى الرسمي التاريخي، وليس التراث الشيعي هو وحده المعبِّر عن روح الإسلام في منظور الإمامة، فهناك الخوارج، وهناك المعتزلة، فلا يصح التقيّم للتراث الإسلامي بترك موروث هذه الفرق ومدارسها الفكرية، على كل الأصعدة، وليس فقط في جانب الإمامة، فموضوعية التقيم يجب أن تكون شمولية ولكل المراحل، بكل تناقضاتها ومواقفها، فليس اعتباطاً من زاوية العقل، أن يبقى هذا الاختلاف التاريخي بين السُنة والشيعة قائماً كل هذه القرون البالغة أربعة عشر قرناً، وستبقى أكثر، حيث أن لكل فريق معتنقيه ودعاته، ومذاهبه وآيديولوجيته العاملة في النفوس في العالم المعاصر، وفي كل بقاع الأرض فهما التياران الأبقى إسلامياً على كل مراحل تاريخ تطور الشريعة الإسلامية. وهذه النتيجة تقودنا الى التساؤل: هل أن الخلاف الشيعي ـــ السني، كمن في شخصية الإمام علي أو غيره من أئمة المسلمين؟ أم أن العملية أبعد من ذلك؟! في تقديرنا، إن الأمر يخضع إلى منظور أبعد، يكمن في ثناياه الجانب الاقتصاديّ أولاً والمستند الى ركيزته القبلية في البدء، ومن ثم فعل قوانين هذا الجانب في الحياة الاجتماعية، وانتقال علاقات المجتمع الى صيَغ أرقى، ولّدت معها تناقضاتها الذاتية والموضوعية، وخلّفت هذا الصراع الدائم كشكل جدلي تاريخي متطور دائماً، استطاع هذا التناقض أن يجد مبرراته الآيديولوجية لدى الفرق المتصارعة في النظام الاجتماعي الواحد ـــ الإسلام، وبالتالي، إن حالة الصراع كشفت لنا عبر مراحلها التاريخية، لاسيما عند تشكل الدولة الإسلامية، التناقضات الطبقية، وهو ما تفجر بشكل واضح بأبعاده تلك عندما حاول معاوية أخذ البيعة لابنه يزيد، حيث أصر أربعة زعماء من الحجاز رفضهم لهذه البيعة[16] لأنها أصبحت تمس مصالح المسلمين « فيئهم » وإستئثار تلك الفئة بها.

إن هذا الرفض لم يكن فردياً بل كان ظاهرة تمثلت بهذه الأقطاب، وبالتالي، فهي كامنة وراءهم، لذا فإن عملية « وجود دولة » تضطرنا للاعتراف بوجود طبقاتها المتناقضة، باعتبارها ـــ الدولة ـــ مفهوماً طبقياً، وبالتالي، فإن جوهرها لا يتحدد كحارس لأمن الناس بقدر ما هو في كونها

الإدارة المفضلة للقمع الطبقي من جهة ، ومن جهة ثانية وجود الامتيازات للفئة أو الطبقة المسيطرة ، ومن هنا يأتي التفسير الأكثر واقعية لفرضية إمكان الاستغناء عن الدولة ، إنها اللحظة التي لا تعود فيها حاجة إلى القمع ، أي حين لا تبقى في المجتمع طبقة تستأثر بالخيرات فيثير إستئثارها تعارضاً في المصالح يضطرها الى معالجته باستخدام العنف[17]، فالدولة الإسلامية هي كأي دولة أخرى حملت معها أدواتها وطبقاتها المُسيطرة والمُسيطَرة .

فليست مسألة الشخص ــ الإمام ــ في الإسلام، هي مسألة المسائل، بقدر ماهو النقطة التي تفجرت بها تلك الصراعات الاجتماعية ، وأصبح مركز الاستقطاب الذي تدور حوله الأفلاك المتصارعة ، ومن ثم فإنه الضرورة التي أصبحت في قلب الظاهرة ، وقوانينها[18] والتي لابد لها من السير مع الظاهرة حتى مداها الأخير .

هوامش الفصل الخامس

١ ــ أنظر مناقشة أحمد عباس صالح لهذا الأمر في كتابه « اليمين واليسار في الإسلام ص ٣٦ ــ ٣٨ ».

٢ ــ الأحكام السلطانية / ص ١٥ ــ ١٦ ، وكان لهذه الأمور الدينية ، وضرورة التمسك بها جعلت بعض الشعراء يصوغها شعراً ، لأنه أقرب للحفظ ، حتى لا تُنسى ــ كقول أحدهم :

وقلّدوا أمركم لله درّكم   رحبَ الذراع بأمر الحَزْبِ مُضطلعا
لا مُترفاً إنْ رخاء العيش ساعدهُ   ولا إذا عَضّ مكروهٌ به خشعا
ما زال يحلب درَّ الدهر أشطرهُ   يكونُ متَّبعاً يوماً ومتَّبِعاً
حتى استمرَّ على شزرٍ مريرتهُ   مستحكم الرأي لا قحماً ولا ضَرَعا

وبهذا الصدد قال محمد بن يزداد للمأمون ، وكان وزيراً له :

مَنْ كان حارسَ دُنيا إنّهُ لَقمِنٌ   أن لا ينام وكلُّ الناس نوّامُ
وكيف ترقد عينا من تضيّفهُ   همّان من أمرهِ حلٌّ وإبرامُ

راجع المصدر السابق ص ١٦ ــ ١٧ ، ونشير هنا الى البيت الأول وورود كلمه « بأمر الحزْب » وقد تكون بأمر الحرب يراجع في ذلك إبن منظور لسان العرب ــ مادة / حَزَبَ /

٣ ــ الأحكام السلطانية / ص ١٧ ، وأنظر مناقشة الفقهاء لها في نفس الصفحة .

٤ ــ المصدر السابق ــ أنظر بقية الطروحات الفقهية بهذا الصدد على الصفحات ١٨ ــ ١٩ من نفس المصدر .

٥ ــ نفس المصدر ص ١٩ .

٦ ــ المصدر السابق / ص ٢٠

٧ ــ ذات المصدر .

٨ ــ هذا وصل الينا من صدر العصر العباسي الأول .

٩ ـ جولد تسهير ـ العقيدة والشريعة في الإسلام ص١٨٢ .

١٠ـ جولد تسهير ـ المرجع السابق / ص ١٨٣

١١ـ طبقات بن سعد ٥/ ٧٤ و ١/ ١١٢ ـ ١١٣ ـ طبعة ليدن ١٣٢٢هـ .

١٢ـ جولد تسهير / المرجع السابق / ص ١٨٥ .

١٣ـ طبقات بن سعد ٢/ ١٠١ .

١٤ـ العقيدة والشريعة ـ / ص ١٨٩ .

١٥ـ المرجع السابق / ص ١٩٠ .

١٦ـ وهم / عبد الله بن الزبير ، والحسين بن علي ، وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر ، حيث رفضوا تماماً هذه البيعة ، لاسيا الحسين وابن الزبير ، فقد قيل رفضا البيعة في حضور معاوية انظر ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير ٣/ ٥٠٣ وما بعدها .

١٧ـ انظر بهذا الخصوص ـ فصل ـ ضرورة الدولة من كتاب ـ هادي العلوي ـ في السياسة الإسلامية / ص ١٠٠ ـ ١٠٤ .

١٨ـ يمكن النظر بهذا القياس الى موقفين تعرض لهما علي بن أبي طالب ، الأول: فرض البيعة عليه بعد مقتل عثمان والثاني، ساعة رفع المصاحف وقبول التحكيم ، فقد فرض الثائرون في الموقف الأول ـ الخلافة عليه ، وفي الثاني ، جرد الخوارج سيوفهم بوجهه لقبول التحكيم .

الفصل السادس

مفهوم الامامة
عند الاسماعيلية وإخوان الصفاء

تمهيد :

في بداية هذا الباب ، كُنا قد أوضحنا بشكل مختصر ، آراء الفرق الإسلامية الأساسية ، وقد أعطينا الآراء الشيعية والسنية ، مساحةً أكبر ، لأنهما مثّلا فلسفتين قائمتين حتى اليوم ، ويمثلان خطاً متصارعاً في أكثر من مضمون بالنسبة للفكر الاسلامي ونحن إذ ننطلق من هذه الاعتبارات، نؤكد على الأهمية التاريخية لهذا الفكر وكيفية فعله الذي مارسه على المجتمع العربي الإسلامي في عصوره المختلفة ، ولولا وجود هذا التصارع الفكري في العقل الإسلامي لما استطاع أن يفرض وجوده على الفكر الإنساني عامة، وتتخذه شعوباً مختلفة، آيديولوجيةً لها . وبتقديرنا إن عملية التصارع هذه هي إحدى مقومات وجوده الأساسية ، وأحد الشروط لبقائه وتطوره لعصور مضت وتلت وتالية .

قلنا إن أغلب الفرق الإسلامية ، قد اختطت لها منهاجاً ـــ نظرية ـــ تسيرُ على هُداه ، وتبلور مواقفها الفكرية ، نتيجة له . وهذه الفرق ، قد لا تستطيع أن تعبر عن كل وجهات نظر قاعدتها الجماهيرية ، مما شكل قلقاً فكرياً ، يتنامى شيئاً فشيئاً ، مُشكلاً تجمعاً فئوياً صغيراً ، ما يلبث أن يتطور الى تيار فكري ، يتمحور حول نقطة جوهرية في الخلاف ، يتبناها شخص ما من هذا التيار ، وبالتالي يعلن موقفه الفكري المستقل منطلقاً من المقولات الأساسية التي تعلمها من فرقته أو حزبه قبل الانفصال ، أي أن عملية الجذر الفقهي ـــ النظري ، يكون نقطة أساسية في هذا التحول في قوام هذا التيار إلاّ أنه بشكل ديناميكي يتفاعل مع موجبات وجوده ، ومستجيباً للظواهر الجديدة التي تفرضها الحياة في هذا المجتمع أو ذاك ، وطبيعياً ، إن هذه الولادة الجديدة ، تقاوم في البدء ، ويؤخذ عليها

مواقف ، تخضع لجدلٍ كلامي ، تتطور فيما بعد الى هجوم عنيف يصل حد المواجهة بالسلاح[1] إلاّ إنها تصبح فيما بعد كاملة النمو .

وعلى هذا القياس نشأت الفرق الإسلامية ، وكان العقل هو العامل المؤثر في وجودها ، بعد أن أصبح هو الميزان في قبول الشريعة الإسلامية. والإسماعيلية ، هي حركة من هذا الطراز، شيعية الأصل ، نشأتها الأولى كانت سنة ١٢٨هـ في العراق وفارس ، كدعوة دينية أيام جعفر الصادق[2] وأن أبا الخطاب يعتبر أول منظم لهذه الفرقة[3] ، إلاّ أن محمد بن إسماعيل كان الإمام الأول بعد أبيه ، الذي قام بشؤون الدعوة .

وبدأت الحركة الإسماعيلية ذات الصبغة الدينية تتحول الى دعوة سياسية في عام ٢٥٩هـ ، نابذة البدع القديمة ، متمسكة بعقيدة ذات أُفق رحب مفلسفين العقائد الإسلامية ، معلقين عليها بالبراهين والحجج ، التي تتفق مع واقع العقل والمنطق[4] .

إن المنشأ العقائدي للإسماعيلية هو الذي تمتد جذوره إلى الخطّابية « الفرقة السادسة من الشيعة الغالية[5] » وفرق الخطابية الخمسة تزعم أن الأئمة أنبياء محدثون ورسُل الله وحججه على خلقه ، لايزال منهم رسولان ، واحد ناطق ، والآخر صامت ، فالناطق محمد ﷺ والصامت علي ، فهم في الأرض طاعتهم مفترضة على جميع الخلق يعلمون ما كان وما هو كائن[6] » والإسماعيلية الفرقة السابعة عشرة من الشيعة الغلاة[7] أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر ، وهو الإبن الأكبر المنصوص عليه في بادىء الأمر[8] ، ثم أن أتباع إسماعيل اتخذوا ابنه محمداً إماماً لهم بعده وأسموه السابع التام لإتمام الدور السابع به[9] .

إن الركن الأساسي في عقيدة الفرق الشيعية بما فيهم الإسماعيلية على اختلاف نحلها هو: ولاية علي بن أبي طالب ، وأغلبها يتفق على الأئمة من بعده حتى ولاية جعفر الصادق ، ومن بعده دبَّت الاختلافات ، وتشايعوا في أبنائه وأبناء أبنائه . أي أن ولاية الأئمة من آل البيت ، عند الشيعة بشكل عام مثلت رُكناً أساسيّاً من أركان الإسلام الشيعي، وهذا المعنى للولاية لا يخلو منه كتابٌ من كتب الشيعة ، لأنها هي عقيدتهم على اختلاف فرقهم[10] .

وقالت الإسماعيلية إن الأئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة كأيام الأسبوع والسموات السبع . والكواكب السبعة ، والنقباء تدور أحكامهم على اثني عشر[11] حيث قرروا عدد النقباء الأئمة .

وقد استندت الإسماعيلية الى الحديث المنسوب الى النبي « من مات ولم يعرف إمام زمانه ، مات ميتةً جاهلية » واعتبرته شعاراً هاماً من شعاراتها في مسألة الإمامة الى جانب شعار « من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية[12] » أي أن هذه الشعارات تؤكد ضرورة الالتزام بخط معيّن ، وبعقائد ديني ـــ سياسي معيّن هو الآخر ، وباعتقادنا ، أنهم كانوا يهدفون الى خلق حالة فكرية توقظ كثيراً من الغافلين ، الذين سلّموا قيادة أمرهم الى العباسيين وغيرهم بغية معرفة حقيقة السياسة القائمة في آنهم ، منطلقين من الوازع الديني ذاته ضمن العقيدة التي يؤمنون بها ، أي أنهم بدؤوا بتحريك الفضاء الفكري الإسلامي بين أدمغة الناس من مفهوم الإمامة .

ومن منظورهم الباطني[13] نظروا الى الإنسان ، بإعتباره متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد

الخاص لتقبل الفيض النوراني ، وكان عالمه في مقابلة العالم كله ، حيث أن في العالم العلوي عقلاً ونفساً كليّة ، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل مُشخّص هو كلّ وحكمه حُكم الشخص الكامل البالغ ، ويسمونه الناطق وهو النبي ، ونفس مُشخصة وهو كلّ أيضاً ، وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال ، أو حُكم النطفة المتوجهة الى التمام ، أو حُكم الأنثى المزدوجة ويسمونه الأساس وهو الوصي[١٤] أي أن هذا الفهم عندهم يشير الى تقارب بين درجة النبي والإمام بوصف الثاني استمراراً للأول أو تتميماً له ، ولما كان الإيمان بالنبوة من أصول الدين فالإمامة كذلك بالتبعية وهذه العقيدة لجؤوا إليها لأغراض التنظيم السري ، لأنها وفرت رابطة قويّة بين جمهور الفرقة وقيادتها تعتمد على الصبغة المقدسة للإمام الذي جعلته الإسماعيلية من أركان العالم ، حينما وضعته في نهاية السلسلة الفيضية المبتدئة بالعقل الأول[١٥].

وعملية تفاضل الانسان على كافة المخلوقات يسقطونها تماماً ومفهومهم للإمامة ومن زاوية التأويل الباطني ذاته، فهم يرون ان «الإنس محصول جميع الحيوانات وسائر الأشياء التي تقدمته، كذلك القائم « الإمام » محصول جميع الإنس ، فهو ذو ثلاث مراتب ، وكلُّ مرتبة منها ذات حاشيتين وواسطة . فالمراتب الثلاث هي آخر الأئمة في دور محمد ﷺ ، وآخر النطقاء السبعة التي يتم به الدور العظيم وصاحب آخر حرف من الحروف السبعة العلوية المحضورة على مَنْ تقدمه[١٦]»

وهذه الرموز والدلالات تعينهم في معرفة قوام حركتهم السياسية ، وتكاد تكون حصراً عليها معرفتها ، فمن شعار « من مات ولم يعرف إمام زمانه ، مات ميتةً جاهلية » يفسرون هذا الشعار « باطنياً » بقولهم[١٧] « ان الياء موجودة في الرحيم معدومة في الرحمن ــ أي أن الأئمة يكونوا من صُلب الأساس لا من صُلب الناطق / هنا توكيد على علي / ومن أجل ذلك ظهرت الياء في اسم الصامت / علي / ولم تظهر في اسم الناطق / محمد / وظهرت الياء في اسم الصامت ، وظهرت أيضاً في اسم ثاني الأئمة / الحسين / وابنه « زين العابدين / ولم تظهر في اسم أول الأئمة دون أولاد خامس خاتمه ، ولابد من ظهورها في السبع الثاني على هذا المثال[١٨]»

ثم ان عملية الرؤية الباطنية في الإمامة ينطلقون بها من منطلقات القرآن ذاته ، بعمق فلسفي مفاده : إن العُدة التي بها أقام الله ، عالم الخلق بمثلها يقوم عالم الأمر ، وهما المكنى عنهما بلسان الفلسفة الكمال الأول والكمال الثاني وعلى لسان القرآن والشرع ، بالخلق والأمر : قال الله سبحانه : « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين[١٩] » وهم حدود روحانية جسمانية جعلهم الله سبحانه للنشأة الأخرى سبباً وأقامهم بينه وبين خلقه وسائط وحجباً[٢٠]، فالواسطة بين الرب والعبد يجب أن تكون من خلال النبي أو الوصي- الإمام -والعقل الأول عند الإسماعيلية في « نظرية الفيض » يمثل « الإمامة » فيقولون « إنه أول حد من حدود الموجودات ، فهو المنبعث الأول والواحد بترتيب العدد . وأول خلق ظهر من الله تعالى وسمي « العقل لأن المبدع حصر في جوهره صور المبدعات كلها ، كي لا يذهب شيء منها ، ويقال للعقل أيضاً « القلم » لأن بالقلم تظهر نقوش الخلقة من الابتداء الى الانتهاء ، ومن العقل تنفطر الحروف الجامعة للكلام ، ويقال للعقل « العرش » ومعناه ان اقرار معرفة

التوحيد هو ما يتقرر في العقل من الإثبات والنفي ، وبالعقل تُعرف جلالة الله وعظمته عن سمات بريته ، وكذلك العرش ، فهو مقر لمن جلس عليه ، وبجلوسه عليه تُعرف جلالته عمن هو منحط دونه ، ويقال للعقل « الأول » ومعناه أنه مصدر الأولية التي ظهرت منها المخلوقات ، ويقال للعقل « السابق » ومعناه أنه سبق لقبول آثار الكلمة ، وأن العقل هو الأول في الوجود والسابق في الوجود والتام في الوجود كما وأنه أداة باطنة في الإنسان فيه يبصر ما يبطن[٢١].

البعد العقائدي في منظورهم الديني للإمامة :

الإمامة في عقيدتهم ، تشكل قطب الرحى الذي تدور عليه النظرية الإسماعيلية في كل مراحلها ، وهذا الرسوخ في عقيدتهم يستمدونه من أصول الشريعة الإسلامية من القرآن وأحاديث الرسول ، فهم يقفون عند الآية « يا أيها الرسول بلّغ ما أُنزل اليك من ربّك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس[٢٢]» معتبرين إن ولاية علي بن أبي طالب هي الفريضة التي ختم الله بها فرائض الدين[٢٣] أي أن هذه الولاية واجبة في الإسلام ، فهم يفسرون بها قوله « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً[٢٤]» أي أنهم يعدون ولاية علي أمراً ربّانياً ، أُنزل بواسطة الوحي ، وبلّغ به محمد مستيجباً ، مُلزماً « وإن لم تفعل فما بلغت » فهذه الآية جازمة ، على الأمر ، محذرة من مغبة التراجع فهم يقولون : « ولقد كان النبي ﷺ فرقاً من وقفة تبليغها وأدائها ، ناظراً من وراء ستر رقيق الى ما ترشح به نفوس من ماء بغضائها ، حتى نزلت عليه الآية ، بما ضيّق عليه القدر ، وجعله يصدع للأمر « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك » الى آخر الآية[٢٥]» وهذا الاحتجاج ينطلقون به من إيمان راسخ في عقيدتهم حتى أنهم جعلوا هذا الأمر فريضة الفرائض ، ومن دونه لا تتم النبوة، انطلاقاً من الآية السابقة الذكر وهم يدافعون عن ذلك بقولهم « فإن دافع مدافع إن التوقف ما كان عند تبليغ فرض الولاية لم يبقَ لقول الله سبحانه : « يا أيها الرسول بلّغ » رباط يرتبط به ، ولا مسند يُستند اليه مع اتفاق الجمهور على أن النبي ﷺ لم يقعد عن تبليغ الرسالة في الصلاة والزكاة وما يجري مجراها . فقد صار هذا العلم مثلاً على الضرورة. أن نزول الآية في شأن علي (ع) وشأن الولاية ». ثم أنهم ينطلقون من تفسير آخر أخطر من سابقه هو قولهم : « إن مضمون الآية يقتضي هذا الفرض الذي وقع التوقف عنه هو قوام للفرائض كلها ، وإن ثبوتها نبوته ، وزوالها بزواله[٢٦]» ثم يؤكدون على «أن العقل ومقتضى الآية يوجب أن يكون ذلك كذلك[٢٧]».

ومن جانب الشريعة الآخر ــ السُنة ، يتخذون من قول النبي محمد ، نقطة احتجاج ثانية تُشكّل لبنة أقوى ، هي « خطبة الغدير » عند حجة الوداع . فقول النبي « ألست أولى بكم من أنفسكم » وحين قالت الحشود : نعم ، قال : « اللّهُمَّ اشهد على إقرارهم » ثم قال : « فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره » إلى نهاية الحديث[٢٨]» وعلى ضوء هذا الحديث يقررون ، بعد الإشارة للآية المذكورة سلفاً على أن الولاية هي الأصل الذي عليه موضوع الفرائض ، والولاية عندهم هي الفريضة الثابتة التي لا شيء يبطلها ، ولا علة بحال من الأحوال تُعلّها ،

فقد دلّ ذلك على كونها أصل الفرائض وقطبها وقوامها ، والتي لا تمتد أيدي العِلل نحوها[٢٩]. لذلك نرى أغلب خطاباتهم الدينية وغيرها تذكر علي بعد النبي مباشرة حتى لقد أقاموه في آذان الصلاة[٣٠]. يُضاف الى ذلك في هذا الباب ، أن أغلب فرق الشيعة تحيي يوم الغدير كعيد ديني ، يحيونه بالصلاة ولبس الملابس الجديدة ونحر الذبائح ، وعتق العبيد[٣١] ، وهذا العيد يعدّه « إخوان الصفاء » أحد ثلاثة أعياد منصوصة في الشريعة الإسلامية كُسنةٍ أوجدها النبي « فالأول منها يوم عيد الفطر ، ثم عيد الأضحى ، واليوم الثالث في السُنة الشرعية يوم وصيته عند انصرافه من حجة الوداع بغدير خم ، وفرحه ممزوج لأنه خالط ذلك بنكثٍ وغدر[٣٢] ».

والاحتجاج الثاني لديهم ينطلقون به من كون الحادث يدل على حدث ربّاني قريب الشبه بالمعجزه في أفقها الديني ، لتدل هذه الحادثة على الفعل المراد توكيده ، ألا وهو خلافة النبي فهم يقولون : « واعلم أيدك الله وإيّانا بروح منه أن اللواء الذي يعقد للنبي والإمام صلوات الله عليهم هو يكون بعلم هو[٣٣] أعلم من هذا وأوضح . وذلك أنه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد ولا يعقده النبي والإمام إلاّ لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم ، مثل عقد الرسول ﷺ الراية ، قال لأصحابه : « لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، كرار غير فرار ، لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه[٣٤] » وهذه التزكية دليل واضح لديهم بأحقية علي بالخلافة ، وبالترشيح المبدئي من قبل الرسول له ، وبموافقة الإرادة الربانية التي نطق بها الرسول « ويحبه الله ورسوله » وهذا الدليل اعتبروه قاطعاً وصريحاً بمسألة الإمامة . والإحتجاج الثالث في هذه المسألة هو نابع أيضاً لديهم من السُنة النبوية ومن أحاديث الرسول الصريحة فيه قوله : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ، فإذا قالوها ، حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله ». فقيل : يا رسول الله ، من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ؟ فقال : نعم من قال مخلصاً ، قيل له : وما إخلاصها ؟ قال : معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقيل : يا رسول الله ما معرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : أنا مدينة العِلم وعليٌ بابها ، فمن أراد ما في المدينة فليأت الباب » وأرشدهم الى من يعلمهم ذلك[٣٥] ، وهم هنا انطلقوا من كون الأمر ـــ الإمامة ـــ مسألة دنيوية بحته ، لأن الدين لديهم « لا إكراه فيه » وإمّا مايقع الإكراه فيه فهو شريعة الدين ، لأنها أمر وضعي سُنّي دنيوي به يكون ثبات الدين ودوامه ، فلهذا أُكره الناس عليه[٣٦]. وهذا التمييز بين فهومي الإصطلاح « إمام » عندهم يعني الديني أولاً ، « والخليفة » الدنيوي ثانياً[٣٧] ولكن الأول مؤيد في الشريعة نصاً ، والثاني روحاً ، والتأييد يقع على الأول ، ويسري من خلاله على الثاني .

المهدي في مفهوم الإمامة عندهم :

ألمحنا في صفحات سابقة ، عند التعرض الى أراء الشيعة في الإمامة ، الى أنهم أقروا في مذهبهم مبدأ « الرجعة[٣٨] » وإعادة الإمام الى دور العلن بعد ستره فترة. وحقيقة الأمر إن مسألة المهدي في مفهومها الشيعي ، خضعت لاعتبارات سياسية أولاً وقبل أي شيء ، ولو أنها فكرة قديمة وليست من

وضع الشيعة أو من عقائدهم ويحتمل أن تكون قد تسربت الى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهوديه[٣٩] والمسيحية[٤٠] فعند اليهود والنصارى ، إن النبي إيليا قد رفع الى السماء ، وأنه لابد أن يعود الى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل[٤١]، وهناك بيئات غير إسلامية لديها عقائد مماثلة لفكرة المهدي مقترنة بأمانٍ آخروية مستخلصة منها ، ففرقة الدوستيين[٤٢] تنكر موت مؤسسها « دوسيتيوس » DOSITHEOS وتؤمن بخلوده ، كما أن « فيشنو » في عقيدة « الفايشنا فاس » الهندية ، سيعود الى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، متجسداً في صورة « كالحي » لكي يخلص « أرياس » من حكامها الظلمة ، أي تخليص الهند من فاتحيها المسلمين[٤٣] حسب استنتاج جولد تسهير ، وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور « كمهدي » في آخر الزمان ، ولايزال المغول ، يعتقدون بأن « جنكيز خان » الذي يقدمون له القرابين على ضريحه ، سيعود كما وعدهم إلى الدنيا بعد ثمانية أو تسعة قرون لكي ينقذ المغول من الحكم الصيني[٤٤]. ويرى جولد تسهير إن في الأزمنة الحديثة نسبياً ، اشتد تعلق المسلمين بهذه العقيدة ــ الرجعة ــ حتى من كان منهم غريباً عن التشيّع[٤٥] فمسلمو القوقاز يؤمنون برجعة بطل استقلالهم « إيليا منصور » الذي ظهر قبل زعيمهم « شامل » سنة ١٧٩١ والذي لابد أن يعود اليهم بعد قرن لطرد القياصرة ، كما يعتقد أهل سمرقند برجعة أوليائهم كشاه زند وقاسم بن عباس ، كما أن الأكراد يؤمنون برجعة زعيمهم المصلوب « تاج العارفين حسن بن عدي[٤٦] »، والشيعة ، عندما رأت إن قيامها بالاحتجاج والاستنكار والمناهضة للخلفاء الذين اغتصبوا الحق من علي ، لجؤوا الى الاحتجاج الأكثر عنفاً ، وهو ما تمثل بثوراتهم ، وغدت عقيدة المهدية عندهم عصباً حيوياً في مجموعة المبادىء الشيعية[٤٧].

وهذه الاعتقادات العالمية ، شكلت ظاهرة بعقل الناس الباطني ، مفادها أحلامٌ مستقبلية ، تراود أحاسيسهم ، وتبعث روح التفاؤل فيهم للتعلق بشيء مجهول إلاّ إنه يحتفظ بقدسيته في نفوسهم ، ويؤلف في تلك النفوس حافزاً للاستمرار وعدم فقدان الأمل . والرجعة في نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، لا تختلف إلاّ في هوية الإمام الخفي ، ومنذ بداية التشيُّع إزدادت الثقة الوطيدة بعودة الإمام المختفي يوماً ما ، وهذه العقيدة عند الشيعة أول ما اتجهت إلى علي وذريته ، فإن فريقاً من أتباع علي كانوا يقدسونه وهو حي الى حد اعتباره كائناً فوق البشر ، فعبد الله بن سبأ ، لم يؤمن بموت علي حيث كان يعتقد أنه اختفى وسيعود في المستقبل ، ويعد هذا أقدم مظهر لعبادة علي المغالى فيها ، وهو أول انقسام خطر في صفوف الشيعة[١]

ويجب أن لا يغيب عن بالنا بأن التشيّع الإسلامي امتاز بظهوره أولاً في ظروف الخلافات العربية على السلطة[٤٩]، واكتسب هذا التشيّع بعداً أشمل بدخول الموالي إليه ، مما اضطر الأمر النظري لقادة الشيعة أن يجدوا بُعداً روحياً لعقيدتهم يتماشى وطموحهم السياسي ، منبثقاً من روح التشيّع ومرتبطاً به ذاته . ويهدف بالنتيجة الى تقوية هذا البُعد الروحي في النفوس ويحيله الى يقين راسخ ، وهو فعلاً ما انوجد في الحركات الشيعية ، لاسيما الإسماعيلية منها ، وهذا الأمر كان فكرة اعتقادية خطيره هي « فكرة المهدي » وهو يعني بحد ذاته تجديد الصراع على السلطة بتأكيد حق الإمام في السلطة وعدم حق الخليفة فيما يمارس من سلطان ، أي أن هذا الصراع ستندرج فيه قوى اجتماعية واسعة متعددة

الأصول والجذور ، ولكنها تتلاقى في حمى المعارضة للطبقة المتكونة حول إسلام الخليفة ، أي أن هذا التشيّع المهدوي، بمفهومه المستقبلي يشير الى عدم الركون للقائم الحاضر، ولهذا اتسم هذا النوع من التشيع المستقبلي بالثورية على حد تعبير باحث معاصر[٥٠] لأن شعاره الضمني هو «المهدي آتٍ» فإذا كانت عقيدة المهدي غيبيّة من جهة، فإنها مستقبلية من جهة ثانية، وإذا كانت رجعية، بمعنى أنها ماضوية ، فإن المسترشدين بها يطمحون الى المستقبلية طموحاً مختلفا عن الآخرين الذي يرون الإسلام تكراراً سلطوياً لما هو قائم ، ويعتبرون الثورات ـــ زندقات وهرطقات[٥١]، فالرمز القيادي هنا ، حافظ على تواصـــليته في مختـلف أدوار الحركات السرية الشيعية ، التي اتسـم طابعها بهذا البُعد ، وبالتالي استطـاعت أن تنشيء نظرية قائمة في المفهوم السياسي ، اعتمدت على الإمام ـــ المهدي ـــ كنقطة ارتكاز جدلي تقوم عليه شؤون الدعوة ، كتفاعل بين داخلي وخارجي ـــ علني ومستور ، وفق مراحل مختلفة ، كان التبطين ستاراً آيديولوجياً ، حافظ على وجود الإمام ـــ المهدي ـــ في دور الستر ، وجعل وجوده إبداعاً من إبداعات تلك الحركة التي فهمت الاسلام بشمولية سياسية[٥٢].

وفكرة المهدي ، وردت على لسـان مؤسس الشريعة الإسلامية ، من حيث بعدها التاريخي الإسلامي ، أي أن هذا الإسقاط تواصل زمنيٌ وإعتقاديٌ من الديانات السابقة للإسلام انعكس على الشريعة ومفاهيمها ، فقد جاء بالحديث : « يلي رجلٌ من أهل بيتي ، يواطىء اسمه اسمي » قال عاصم وأنا ـــ المحدّث ـــ عن أبي هريرة قال : لو لم يبق من الدُنيا إلاّ يوم ، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يلي » وحُدِّث عن أبي سعيد الخُدري أنه قال : خشينا أن بعد نبيّنا حَدَث ، فسألنا نبي الله ﷺ فقال : إن في أُمتي المهدي ، يخرج ، يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعاً ، قُلنا وما ذاك ، قال : سنين[٥٣]، ومن يمعن النظر في هذا الحديث ، يتحسس مضمونه الشيعي « رجل من اهل بيتي » وشكله الإسلامي ، « في أمتي المهدي ».

إن تطوير الفكرة إلى مفهوم نظري ، ثابت ، هو إحدى مقومات ودعائم النظريات الديناميكية العاملة في المجال السياسي ، وهو ما ارتكن إليه إخوان الصفاء في سياق « رسائلهم » ليس فقط في مفهوم الإمامة ، بل في أغلب نواحي الحياة من خلال الأمور التي عالجوها في تلك الرسائل .

هناك نقطة هامة في مسألة المهدي ، دخلت في المعنى الميثيولوجي لدى أغلب فرق الشيعة ، فكثير من الشيعة ـــ جماهيرهم ـــ اعتقدوا ، وبشكل إيماني بوجود المعجزات التي تسبق ظهور إمام الزمان ـــ المهدي ـــ واختلقوا شتى الحكايا العجيبة ، حتى أن الجاحظ يورد في كتاباته بعض تلك الأسـاطير ، وهي بوقتـه كانت إحدى دعائم الاحتجـاج الشيعي ، والنـابعة من إيمانهم الراسخ بما يعتقدون ، ينقل الجاحظ ما يلي : « قال السري ، وهو معدان الأعمى الدينوري ، وهو ينكر ظهور الإمام وإشراط خروجه فقال :

في زمـــانٍ تبـيـــض فيـــه الخفــافيـــ
ـــش وتســقــى ســــلافــه الجـريــالِ
ويقـــيم العـصـــفـــور سُـــلمـــاً مع الأيم
وتحمـــي الذئـــاب لحــمَ السخـــالِ

يقول : إذا ظهر الإمام ، فآية ذلك أن تبيض الخفافيش ، وهي اليوم تلد ، وتحلُّ لنا الخمرَ ، وتسالم الحيّات العصافير ، والذئاب السخال[54] كما أن الأدب الشيعي غني بكثير من هذه الأساطير ، وطرق نسجها حول الأئمة .

هوامش الفصل السادس

١ ــ هو ما جرى بين الخوارج والشيعة ، والخوارج أنفسهم وبقية الفرق الإسلامية .
٢ ــ يشير د. عارف تامر ، الى أن نشأتها ترجع الى الإمام جعفر الصادق ، وهذا ليس بدقيق ، أنظر كتاب الإمامة في الإسلام / ص ١٣٨ .
٣ــ الكشي / ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧ .
٤ ــ د. عارف تامر ــ المرجع السابق / ص ١٤١
٥ ــ سموا « الغالية » لأنهم غلوا في علي وقالوا فيه قولاً عظيماً وهم [١٥ فرقة] ــ مقالات الأشعري / ص ٥ .
٦ــ مقالات الأشعري / ص ١٠ .
٧ــ المصدر السابق / ص٢٦ .
٨ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ ١/ ١٩١ .
٩ــ الشهرستاني ــ المصدر السابق ١/ ١٩٢ .
١٠ــ د. حجاب/ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص ٣٨٠ .
١١ــ ومن هذا وقعت الشبهة على الإمامية ــ أنظر ــ الأشعري / ص ٢٩ .
١٢ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ١/ ١٩٢ .
١٣ــ سوف نتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا « قراءات تأملية في رسائل إخوان الصفاء » ومعنى « الباطنية » هو لقب لزمهم لقولهم « بأن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويل » أنظر الشهرستاني في الملل والنحل ١/ ١٩٢ .
١٤ــ الشهرستاني ١/ ١٩٣ ــ ١٩٤ .
١٥ــ هادي العلوي ــ السياسة الإسلامية / ص ١٠٢ .
١٦ــ انظر كتاب / شجرة اليقين / للداعي القرمطي « عبدان » تحقيق د. عارف تامر / ص ٢٠ .
١٧ــ كان هذا في المرحلة القرمطية .
١٨ــ شجرة اليقين / مصدر سابق / ص ١٠٢
١٩ــ القرآن سورة الأعراف ــ آية ٥٤ .
٢٠ــ المجالس المؤيدية / المؤيد في الدين ، هبة الله الشيرازي ــ داعي الدعاة الفاطمي المجلس الحادي عشر من المئة الأولى ــ /ص٥٠ تحقيق مصطفى غالب .
٢١ــ د. عارف تامر / الإمامة في الإسلام/ ص ٦٩ ــ ٧٤ .
٢٢ــ سورة المائدة ــ آية ٦٧ .
٢٣ــ المجالس المؤيدية ــ المجلس السادس من المئة الأولى ١/ ٤٢ .
٢٤ــ سورة المائدة ــ آية ٣ .

٢٥ـ المجالس المؤيدية ــ المصدر السابق .

٢٦ـ المجالس المؤيدية / المصدر السابق ١/ ٢٥ .

٢٧ـ المصدر السابق .

٢٨ـ ذات المصدر ١/٢٦ .

٢٩ـ المصدر نفسه ١/ ٢٧ .

٣٠ـ هذا الأمر أغلب الفرق الشيعية تقوم به في آذانها فيقولون «أشهد أن علياً ولي الله » بعد أداء الشهادتين

٣١ـ القلقشندي ــ / صبح الأعشى ــ ٢/ ٤٠٧ .

٣٢ـ الرسالة الخمسون ــ التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٣٠٦ .

٣٣ـ هكذا وردت وربما يكون الصحيح « هو يكون بعلم من هو أعلم من هذا وأوضح ».

٣٤ـ الرسالة الثانية والخمسون ، الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٤٠٩ ، والحادثة هنا في وقعة خيبر المعروفة .

٣٥ـ الرسائل ــ المصدر السابق ٤/ ٤٧٦ .

٣٦ـ الرسائل ــ نفس المصدر .

٣٧ـ يشير د. حجاب الى أن « إخوان الصفاء » لم يحددوا آرائهم في مسألة الإمامة والخلافة على وجه خاص وبأسلوب صريح ومحدد / انظر كتابه ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ــ / ص٣٨٩ / ونحن بدورنا نحيل حجّاب إلى الهامش رقم ٤ أعلاه ليقف على حقيقة الأمر في هذه المسألة

٣٨ـ أنظر ص ١٣١ من هذا البحث .

٣٩ـ جولد تسهير / العقيدة والشريعة / ص ١٩٢ .

٤٠ـ فلها وزن / الخوارج والشيعة / ص ٩٣ .

٤١ـ جولد تسهير / المرجع السابق / .

٤٢ـ الدوسيتيّن / فرقة مسيحية تتّهم بالزندقة ترى أن المسيح لم يكن له جسم مادي ولا طبيعة بشرية / جولد تسهير ص ١٩٢ .

٤٣ـ جولد تسهير / المرجع السابق / ص ١٩٢ .

٤٤ـ المرجع السابق .

٤٥ـ المرجع ذاته .

٤٦ـ جولد تسهير ــ نفس المرجع / ص ١٩٣ .

٤٧ ــ جولد تسهير / ص ١٩٦ .

٤٨ـ طبقات بن سعد ٣/ ٢٦ ق١ و ٦/ ١٩٥ وجولد تسهير / ص ١٩٢ . تشير رواية الكشي، إلى أن عبد الله بن سبأ كان يدعو إلى تأليه علي فأمر بحرقه وهذا الرجل يهودي من اليمن، للملك أخذ على التشيع على أنه يهودي، وهو خطأ وقع فيه كثير من المؤرخين/ انظر معرفة الرجال للكشي ص٧٠ــ٧١ . كما تقول « النصيرية » في أدعيتهم « علي خالد في طبيعته الآلهية » وتؤيد الحقيقة الكبرى انه إلهنا على الرغم من أنه إمامنا الظاهر ». أنظر « الباكورة السليمانية » تأليف سليمان الأطني ص١٠ ــ طبعة بيروت ١٨٦٣م .

٤٩ـ د. خليل أحمد خليل في مقدمته لكتاب « أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية لبرنارد لويس / ص ١٨ .

٥٠ـ د. خليل ــ المرجع السابق / ص١٩

٥١ـ المرجع السابق .

٥٢ـ يرجع ماسنيون فكرة المهدي الى الإسلام معتبراً إيّاها قد نشأت من القرآن وتقاليد المسلمين ومن القصص الشعبية

العربية ، وإنتعشت بتأثير الأحوال الإجتماعية ، وهو هنا يجردها من بُعدها السياسي والأيديولوجي والتاريخي أنظر ـــ برنارد لويس / أصول الإسماعيلية ـــ / ص ٦٠ .

٥٣ـ صحيح الترمذي ٢/ ٣٦ .

٥٤ـ أنظر / الحيوان ٥ /٧٤ ـــ ٧٥ ، طبعة محمد أفندي ساسي المغربي ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ـــ مطبعة التقدم مصر.

ويتخذ جولد تسيهر من هذه الحادثة ذريعة للحط من بعض الاعتقادات الشيعية بقوله : « يلاحظ أنه في أحد البيانات « يقصد الشعر أعلاه » القديمة عن ظهور الإمام وإشراط خروجه ، قيل أن من آياته أن تُحلَّ الخمر للمسلمين » أنظر ـــ العقيدة والشريعة / هامش رقم « ١٥٠ » ص ٣٥٥ ، وحتى إذا سلمنا بذلك أو ليس كان الخلفاء الأمويون والعباسيون ، ما خلا كَمْ واحد ، كانوا يحتسونها ، فكيف عمم ـــ جولد تسيهر ، هذا التعميم ؟ ثم أنه يتحامل على المذهب الإسماعيلي ناعته بـ « مبادىء هدامة للإسلام » المرجع السابق ص ٢١٤ ـــ ٢١٥ .

كما يلاحظ عليه الانسياق وراء النصوص « الرسمية » للدولة الإسلامية « النص السُّني » وهي هفوة يقع فيها الباحث المعاصر فالأولى الإطلاع على كل نصوص الفرقاء ومن ثم اعطاء الرأي الصريح

الفصل السابع

الامامة في نظر إخوان الصفاء

في الفصول السابقة ، كنّا قد أثبتنا علاقة « إخوان الصفاء » بالإسماعيلية ، وأشرنا في أكثر من مكان على التأثير المتبادل بين مختلف فرق الإسماعيلية لاسيا في مسائلهم الفكرية ، وخصوصاً في المنهج الاعتقادي ، كما أوضحنا في الفصل السابق ، تداخل مفاهيم الشيعة والإسماعيلية في أمر الإمامة ، وبغية إعطاء الخصوصية لحركة إخوان الصفاء في مسألة الإمامة ، فقد إرتأينا أن نخصهم بفصل مستقل وموسع نعرض موقفهم الفكري من هذه المسألة ، وعلى ضوء معطيات برنامجهم الموسوعي الوارد في « الرسائل ».

ينطلق « إخوان الصفاء » من مفهوم زمني في مسألة النظر إلى الإمامة ، باعتبارها مسألة واجبة الوجوب تقتضيها مصلحة المسلمين لأمور دينهم ودنياهم ، فهم يفسرون معنى الدين على أنه « هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد ولّما كانت الطاعة لا تتبيّن إلاّ بالأوامر والنواهي ، والأمر والنهي لا يعرفان إلاّ بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سمّيت هذه كلها شريعة الدين وسنن أحكامه[1]» ومن تلك الأحكام والفهم يعتبرون أن مسألة الاختلاف في الشريعة ، هي مسألة واردة وصحيحة ، وليست بضارة إذا كان الدين واحداً[2] ، وهم يعتقدون بهذا الطرح : أن كثيراً من الذين أنكروا نسخ الشرائع من هذا الباب لم يعرفوا الفرق بين الدين والشريعة[3] ، وهذا التوكيد عندهم يعطي مسألة تطبيق الشريعة أهمية تخضع لقوانين النواميس أو الأعراف الاجتماعية والتي جاء الدين لتنظيم هذه العلاقات ، فهو ثانوي رغم توجهه للشريعة، فهم يقولون: «وهكذا حكم اختلاف العلماء والفقهاء الذين أصّلوا

الآراء والمذاهب في فقه الدين والأحكام والحدود ، فمنها معانٍ أخذوها من ظاهر ألفاظ التنزيل ، ومنها معانٍ أخذوها من أقاويل المفرّين ومنها قياسات واجتهادات ومنها أخبار وروايات أخذوها عن طريق السمع واجتهاد كل واحد منهم بحسب قوة نفسه[٤] ، ومن هذه المقدمات بفهم الدين والشريعة ينطلقون الى أسباب الاختلاف في حكم المتخلفين في الأئمة معتبرين المسألة صحيحة جداً وهامة، لأنها تؤدي الى إنضاج الفكر وتطوره ، كي يكون مستجيباً للواقع الموضوعي الذي يحيط به ومن خلال الشريعة ذاتها ، بإعتبارها مصدر القوانين الموضوعية في تنظيم علاقات الناس ، ففي اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب ــ عندهم ــ فوائد كثيرة تخفي على كثير من العقلاء ، من أجل هذا نجد أنّ العقول يتفاوتها منها إختلافات كثيرة ، كما أن هذه الإختلافات في الآراء والمذاهب تؤدي الى كشف عيوب بعضهم وذكر مساوىء بعضهم لبعض ، ويكون ذلك تنبيهاً للجميع[٥] ، وهم هنا ينطلقون الى مسألة هامة في علم السياسة هي: إطلاع الناس على برامج مرشحيهم من خلال ما يعرضون ، ومن خلال ما يتعرضون ، وبذا يكون تنبيهاً لعموم الناس لاختيار من هو أحسن، أي أن الأمر عندهم إسقاط دنيوي على مسألة دينية ، وبذا هم يؤكدون على حالة التناقض ويلتزمون بها . فهم يأخذون بمبدأ « اختلاف العلماء رحمة[٦] » من زاوية كون الاختلافات في أحكام الدين والشريعة وفنون المذاهب هو أن لا يكون أمر الدين ضيقاً حرجاً لا رخصة فيه ولا تأويلاً[٧]. وعلى ضوء هذه الاجتهادات نظروا الى الإمامة باعتبارها تحصيلاً حاصلاً من تلك الاختلافات الدنيوية . التي أساءَ البعض فهم الشريعة في تطبيقها على الواقع، والإمامة عندهم من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون الى حجاج شتى وأكثروا فيها القيل والقال ، ولكنها أولاً وأخيراً مسألة لا بد منها ، إنسجاماً مع العرف ، وتطبيقاً لمفاهيم الشريعة ، باعتبار أن أمر الأمة يحتاج الى خليفة بعد النبي ، بغية حفظ الشريعة على الأمة وإحياء السُنة في المُلة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكون الأمة تصدر عن رأيه[٨] .

والإمامة عندهم تأخذ بعدين في معناها ، الأول روحي والثاني زمني[٩] ، فهم ينظرون إليها في البعد الأول ، على أنها خلافة النبي ، وفي الثاني خلافة المُلك ، والأول عندهم ركنٌ اعتقادي له خصال يتوجب توفرها في المرشح لخلافة النبي ، وهي تتماثل كلياً ، وخصال النبي منها ، الوحي ، ثم إظهار الدعوة في الأمة ، ثم تدوين الكتاب المنزل بالألفاظ الوجيزة وتبيّن قراءته في الفصاحة ، ثم إيضاح تفسير معانيه وبلوغ تأويله ، ومن الخصال الأخرى معرفة كيفية سياسة النفوس الشريرة ، وإجراء السُنة في الشريعة وإيضاح المنهاج في المُلة ، وتبيّن الحلال والحرام وتفصيل الحدود في أمور الدنيا ، وتفصيل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر طبقات الناس[١٠]، أي أن شمولية المعرفة بشكل مناحي الشريعة ومعرفة تطبيقها ، هي الميزة الأساسية في مرشح خلافة النبي ــ الإمام . أما خصال الملك فأولها أخذ البيعة على الأتباع المستجيبين وترتيب الخاص والعام مراتبهم ، وجباية الخراج والعشر والجزية من المُلة ، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية وحفظ الثغور ، وتحصين البيضة ، وقبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء[١١] أي بشكل عام ، تحدد واجبات الخليفة ــ الملك ــ في الأمور الدنيوية البحتة ، بمعنى آخر ، لا يمكن أن يرتقي بفهمهم ــ خليفة الملك إلى خليفة النبي ، فخلافة النبي هي الأسمى والأرفع ، رغم أنهم يؤكدون بإمكانية اجتماع خصال النبي والملك في شخص واحد ، مثلما صار عند

النبي محمد وداود وسليمان ويوسف الصديق[12]. ومثل شخصية النبي محمد يرون فيها إن إرادة الله هي التي جمعت فيه الملك والنبوة وأرادت ذلك في أمته أيضاً[13] إلاّ أنهم يعتبرون الدين هو القصد الأول، والملك عارض ، إلاّ أنهم يمازجون في الأمرين على رأي الفرس من أن « المُلك والدين توءمان » أي لابد من وجود هذين الأمرين في كل مجتمع ، على أن الأولوية تبقى دائماً للدين ، بإعتبار أن منظور الإمام ـــ هي خلافة الله وهي أمر خارج عن تدبير السياسة البشرية عندهم[14]، فضرورة الإمام هي مسألة ربّانية بحتـه لا تخضع الى نقاش ، وهذا اليقين الديني في مسـألة الإمام يمتد عندهم من جذوره الشيعية ، فالشيعة تقول : « والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل ، إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم ، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم ، وهو حجة على عباده ، ولا تبقى الأرض بغير إمام ، حُجة لله على عباده ، ولو لم يبق في الأرض إلاّ رجلان لكان أحدهما الحجة ، وكان هو الإمام[15]» فالمسألة يقيناً راسخاً عندهم وعند بقية فرق الشيعة ، « والإخوان » يرون الأئمة هم أركان الأرض أن تميد بها ، وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى[16]، فالتماثل عندهم قائم وفكر أسلافهم من الشيعة .

فالإمام عند الشيعة يُوحى اليه وهو ما أشار إخوان الصفاء اليه بقولهم : « إن هو إلاّ علمٌ إلهي وتأييد ربّاني ينزل به كرام كاتبون ، وحفظه حاسبون يلقونه بأمر الله عز اسمه على من اصطفاه من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه[17]» وهذه الصفوة التي اختارها الله لخلافته ونبوته ، هي التي كانت قريش تكن لهم العداء والبغض من أيام الجاهلية ، ووصموهم بالسحر نظراً لما لهم من المعجزات ، وإن « البيت الذي فيه سر الخلافة وعلم النبوة ، هو البيت الذي وسموا أهله بالسحر العظيم في الجاهلية والإسلام، لما يظهر منهم من الآيات ، ويعلمونه من المعجزات ، فلم يجد أعداؤهم حالاً يضعون بها من منازلهم لما عجزوا عن العمل بمثله يعلمونه ، وجهلوا العلم الذي يعلمونه .. إلاّ أن قالوا إنهم سحرة وأن لهم أعواناً من الجن يمدونهم بذلك[18]» أي أن في الأمر ـــ الإمامة ـــ مسألة العلم مسألة أساسية لا تخضع الى منزلة اجتماعية ، وهذا هو فرقٌ لديهم بين الإمامة في بعدها الديني ، والخلافة في بُعدها الدنيوي .

فالأمر عندهم متعلق تماماً في بعده الديني ، ومتعلق بالصيرورة والوجود . وبأمر الباري ، الخالق الى المُبرى المخلوق ـــ العبد ـــ أي « أن كلمة الله متصله به تمده بالإفاضة والجود ليتم ويبقى في الوجود ، وأن أول فيضها اتحادها بالمبدع الأول وهو العقل الفعال ثم بوساطته إلى النفس الكليّة وهي العقل المنفعل ، ثم بواسطة النفس الكلية الى الهيولي الأولى ، ثم بواسطة الهيولي الأولى الى الجسم المطلق، ثم تثبيتـه في العالم بأسره ، وإنها مختصة من الأشخاص الإنسانية الفاضلة بالأنبياء والمرسلين والعباد الصالحين ، وأن الصورة الإنسانية خليفة الله في أرضه القائم بتدبير عالمه السفلي وأن له في كل زمان وكل قرآن شخصاً فاضلاً يُلقي اليه من أمره ما يكون به إصلاح أهل ذلك الزمان ودلالاتهم عليه وعبادتهم له وأنه هو المستخلف لذلك الشخص إمّا بكلامه وإما بوحيه من وراء حجابٍ أحاطه بما بين يديه وما خلفه وأنه يكون وجهه ولسانه ، وترجمانه من يليه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته اللاّحق به أولهم يكون أقربهم منه ، فوجهه في العالم العلوي البسيط الروحاني العقل الأول ، وتاليه في عالم الأفلاك وأنوار السموات الشمس والقمر وفي العالم الإنسـاني ، رأس زمان العالم وأفضل الناطقين فيه، المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة وأصحاب دعوته ، ثم تكون الأمة كلها جسماً واحداً والنبي رأسه

وخليفته فيهم قلبه وأصحابه حواسه ، وآلاته ، وعلمه الباطن روحه ونفسه[19] وتلك هي صورة الامام في بُعديها الفلسفي والديني عندهم تخضع للحِكَمْ الربّانية وللضرورة المكانية . لذلك صارت عندهم يقيناً مطلقاً غير متقلقل .

والنبوة أساس أولي للخلافة عندهم، وهو ما يطلقون عليه بـ « الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة والتي هي خلافة الله والمستخلف بها هو النبي في زمانه وبهذا العقد يكون من استخلفه النبي من بعده[20]» وهذا الأمر لا يخرج من دائرة بيت النبي فهي ــ الخلافة ــ عند إخوان الصفاء « ولاية مخصوصة لأهل بيت الرسالة (ع) لا يحتاجون فيها إلى مدبرين غيرهم وإلى علماء سواهم، ولا يطلع الناس على أسرارهم ولا يعرفون أخبارهم ،.ولا يطلعون على مواليدهم ولا يعرفون سنيهم في موتاهم ، ولهم علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها ، وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم لذلك استحقوا الرياسة/ هنا في البعد الزمني/ ووسموا بالخلافة /هنا في البعد الروحي/ وأنهم لايبدون عملاً من الأعمال ولا يظهرون فعلاً من الأفعال إلاّ بمشيئة إلهية وإرادة ربّانية في الوقت الذي ينبغي به إظهار ذلك العلم فيه ، وهم أطباء النفوس ومداوو الأرواح[21]» أي أن صفة العصمة إحدى مقومات خليفة النبي ، بينما لا تكون هذه العصمة في الخليفة ــ الملك ــ حيث أنه يستخلف بتدبير، وبهذا يكون في عرفهم مملوكاً وليس بمالك حيث أُيّد بتأييد أرضي ، وهو محبوس ، محجور عليه ، متقول لا محالة[22] باعتبار أن « التدبير » مسألة دنيوية ، خلت من الأمر الربّاني في الوقت الذي يعتبرون فيه إن النبوة ، تدبير إلهي ، وهو أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة ، وإن تمامها ست وأربعون خصلة من فضائل البشرية ، الأولى هي الرؤيا الصادقة[23] وهذه الخصال المتعددة قد تكون عند شخص ما ، في زمانٍ ما ، فيصح عندهم أن يكون هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حيّاً ، فإذا بلّغ الرسالة وأدى الأمانة ، ونصح الأمة ودوّن التنزيل ولوّح التأويل وأحكم الشريعة ، وأوضح المنهاج ، وأقام السُنة ، وألف شمل الأمة ، ثم توفي ومضى الى سبيله ، بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه ، وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته ، أو جلّها فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته[24] وهذا الاشتراط يكاد يكون محالاً في شخص ما عادي ، لا يمت بصلة الى النبي ، فالتوكيد هنا واضح على آل النبي .

وعلى ضوء ما يعتقدون في أمور الشريعة، فإن مسألة الرياسة في قيادة الأمة ، تخضع الى نوعين من العلاقة التبادلية بين الرئيس والمرؤوس ، يسمونها « جسماني وروحاني » أي ، ديني ودنيوي ، فالأول دنيوي ، رياسة جسمانية مثل ، رياسة الملوك والجبابرة والذين ليس لهم سلطان إلاّ على الأجسام والأجساد ، بالقهر والغلبة والجور والظلم ويستعبدون الناس ، ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وأمانيها[25] فالعملية هنا أخضعوها تماماً إلى بعدها الطبقي دون أن يعوا ذلك ، باعتبار أن الدولة اصطلاح طبقي تتوجب ضرورة القهر فيه للطبقة الحاكمة أو المسيطرة .

أما الرياسة الروحانية / ذات البعد الديني أو الروحي / فهي ، رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ، ويستخدمونها في المِلل والشرائع لحفظ الشرائع وإقامة السُنن ، والتعبد بالإخلاص والتألّه برقة القلوب واليقين بنيل الثواب ، والفوز والنجاة والسعادة في

المعاد[٢٦]، فهذه خصال الرياسة الروحانية يرتؤون فيها بلوغ درجة أسمى تقترب من درجات الملائكة ، وذلك من خلال فهم الشريعة الربانية وتطبيقها وفهمهم هنا مجلبب برداء صوفي ، فهم ينظرون الى الشريعة الإلهية على أنها جبلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية[٢٧].

مقومات الإمام عندهم ـ صاحب الشريعة:

ينطلق « إخوان الصفاء » دائماً في مثل هذا الأمر ، من الجانب الروحي ، باعتبار أن الشريعة الإسلامية ، انطلقت من ذات البعد ، لتحقق وجودها المادي من خلال شخص الإمام باعتباره ممثل الشريعة الروحاني ، وبنص إلهي ، توجب فيه هذا الفعل وأوحي له ، فيجب أن تتوفر فيه اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها ، تقوم شخصيته على أساسها[٢٨].

الأولى : أن يكون تام الأعضاء ، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها ، ومتى هَمَّ أن يقضي عملاً أتى عليه بسهولة .

والثاني : أن يكون جيّد الفهم ، سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه .

والثالث : أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره بالجملة ، لا يكاد ينسى شيئاً منها .

والرابع : أن يكون فطناً ذكياً ذا رأي يكفيه ، لتبيّن أدنى دليل حتى إذا رأى على شيء أدنى الدليل فطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل .

والخامس : أن يكون حسنُ العبارة يؤاتيه لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الألفاظ .

والسادس : أن يكون محبّاً للعلم والاستفادة منقاداً له ، سهل القبول . لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه .

والسابع : أن يكون محبّاً للصدق وحسن المعاملة مُقرباً لأهله .

والثامن : أن يكون غير شره في الأكل والشرب والنكاح[٢٩] متجنباً للعيب ، مُبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

التاسع : أن يكون كبير النفس عالي الهمة ، مُحباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ويشنع ، وتسمو همة نفسه الى أرفع الأمور رتبة وأعلاها درجة .

والعاشر : أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ، زاهداً فيها .

والحادي عشر : أن يكون محبّاً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهله ، يُعطي النصفة لأهلها ، ويرثي لمن حَلَّ به الجور ، ويكوم مواتياً لكل ما يرى حسناً جميلاً عدلاً ، غير صعب القياد ولا جموح ، وإن دعي الى الجور والقبيح لا يجيب .

والثاني عشر : أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً مقداماً ، غير

خائف ، ولا ضعيف النفس[30] ، تلك هي المقومات التي يرتؤونها في الإمام أ الخليفة ، ويتبعونها بشرط لازم وأساسي هو أن يرى ويعتقد في نفسه علماً يقيناً أن للعالم بارئاً قديماً ، وهو علة جميع الموجودات[31] وهذا الشرط الأولي ، يلحقوه بشروط تالية مقدارها عشرة شروط[32] يجب توافرها في شخصه لإتمام عمله ، وتطبيقه لشروط الإمامة وتنفيذ مهام الشريعة ، وأن تكون أول سُنة له يستنها لهم / أي المسلمين / هي موالاة بعضهم بعضاً[33] ، وهذا الاتجاه ينطلقون به وفق ما يرسمونه في مخططهم العام / الرسائل / القاضي بأن تكون الشريعة الإسلامية هي موجهة المدينة الفاضلة التي يسعون لإيجادها ، من خلال هؤلاء الأئمة ، أصحاب الشرائع الدينية والنواميس الحكمية / المؤيدة عندهم / بالعناية الربانية فصارت نعم الله على خلقه متصلة على أيديهم بما جاؤوا به[34] باعتبار إن هؤلاء الأئمة هم ، الوسائط بين الله وبين خلقه ، وهم نعم الله على عباده وأيديه المبسوطة بالبركة والرحمة[35] وهم هداية الأمة ، وتوابيت الحكمة المستورة الذين عندهم خفيات مرامي الأنبياء وأسرار ما نطقت به الحكماء ، وهم الرؤساء الظاهرون بأجسادهم الطاهرة ، الباطنون بقلوبهم الصافية[36] . وعلى هذه الأقيسة يفرقون بين نوعين من الأئمة المستخلفين بعد النبي ، منهم أئمة يهدون بأمر الله ، وبما أوحاه اليهم على ألسنة أنبيائهم ، مما أوصلوه من كلام الله ، وهذا النوع هو الذي ينظرون اليه في رؤيتهم الاعتقادية ، أي الذين نُصَّ عليهم بعقد الولاية[37] . والنوع الثاني هم ظالم لنفسه ، مسيء بجلوسه في غير مجلسه ، وأخذه ما لا يستحقه وهم أئمة يهدون الى النار[38] . فبهذا المعنى نظروا الى الخلافة من جهة ، والى الإمامة من جهةٍ ثانية ، وعلى ضوء هذا الاستنتاج رأوا وقوع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة — النبي — لأنه أقام فرائض شريعته — وخولف فيها ، فهو قد أقام أحكام دعوته ظاهرة مكشوفة ، وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسها إلاّ المطهرون من العيوب والذنوب ، منطلقين بهذا الاعتبار من الآية « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربنا[39] » وهذا الأمر ، على حد زعمهم هو قول العلماء الربّانيين من أهل بيت النبوة[40] .

هوامش الفصل السابع

١ — الرسالة الثانية والأربعون ، الأولى من العلوم الناموسية « في الآراء والديانات » الرسائل ٤ /٢٤ .

٢ — نفس المصدر السابق .

٣ — للمصدر السابق ٤/ ٢٥

٤ — نفس المصدر ٤/ ٢٦ — ٢٧ .

٥ — للمصدر السابق ٤/ ٢٨ .

٦ — ذات المصدر .

٧ — نفس المصدر .

٨ — للمصدر المذكور سابقاً ٤/ ٣٠

٩ — لقد مرت هذه الملاحظة على الدكتور محمد فريد حجاب ، حيث أنه يشير الى « إخوان الصفاء » يقولون إن الإمامة « إنما هي خلافة » دون أن يمحص في بقية العبارة حيث أشاروا « إن الإمامة هي خلافة ، والخلافة نوعان ، خلافة النبوة

وخلافة الملك » أنظر الرسائل ٣١/٤ ، وكتاب الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ــ للدكتور حجاب / ص ٣٩٨ .

١٠ــ الرسائل ٤/ ٣١ ــ ٣٢ .

١١ــ نفس المصدر / ٤/ ٣٢ .

١٢ــ نفس المصدر ٤/ ٣٣ .

١٣ــ ذات المصدر .

١٤ــ الرسالة ٥٢ ــ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٤٠٥ .

١٥ــ أصول الكافي للكليني ص ٨٤ .

١٦ــ الرسائل ٩٣/٤

١٧ــ للمصدر السابق ــ الرسائل ٤/ ٤٠٥ وراجع د. عمر دسوقي « إخوان الصفاء » ص ١١٧ إلاّ أنه يهاجمهم بقوله : « وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلاّ قناعاً ستروا وراءه برامجهم الهدامة ولم تكن إلاّ تكأة إسلامية للمظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير » المرجع السابق / ص ١٤٨ ، أي أن د. دسوقي ، كأي سلفي آخر ، متزمت ، ينظر اليهم بروح المذهبية السُنية الخارجة عن نطاق البحث العلمي .

١٨ــ الرسائل ٤/ ٤٠٥ .

١٩ــ الرسالة الجامعة ١/ ٦٣٥ ــ ٦٣٨ .

٢٠ــ الرسائل ٤/ ٤٠٤ .

٢١ــ للمصدر السابق ٤/ ٤٠٣ .

٢٢ــ نفس المصدر .

٢٣ ــ الرسالة السابعة والأربعون ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٧٨ .

٢٤ــ للمصدر السابق ــ الرسائل ١٧٩/٤ .

٢٥ــ نفس المصدر ــ ٤/ ١٨١ .

٢٦ــ نفس المصدر ــ ٤/ ١٨٢ .

٢٧ــ راجع بقية الفصول في هذا المعنى بنفس المصدر والصفحة .

٢٨ــ للمصدر السابق / الرسائل ــ ٤/ ١٨٢ــ ١٨٣ .

٢٩ــ هناك أبيات من الشعر تنسب إلى علي بن أبي طالب في هذا الصدد ، تقول :

«ثلاث هن من شرب الحمام .... وداعية الصحيح إلى القسام .

كأس مدامه وإفراط وطء .... وإدخال الطعام على الطعام »

كما أن هذه الأبيات تنسب أيضاً الى الشافعي وأبي بكر الرازي؟!

٣٠ــ في فصل « النظام الداخلي ... كنا قد أشرنا بإيجاز إلى هذه النقاط ، باعتبارها إحدى مؤهلات الكادر المتقدم عندهم .

٣١ــ للمصدر السابق ــ ١٨٤/٤ .

٣٢ــ أنظرها في ذات المصدر السابق ١٨٤/٤ .

٣٣ــ نفس المصدر ١٨٦/٤ .

٣٤ــ الرسالة الجامعة ٢٧٢/٢ .

٣٥ــ نفس المصدر السابق .

٣٦ــ نفس المصدر ٢/ ١١٧ .

٣٧ــ الرسائل ٤٠٤/٤ والرسالة الجامعة ٢٧٢/٢

٣٨ــ الرسالة الجامعة ٢٧٣/٢ .

٣٩ــ سورة آل عمران ــ آية ٧ .

٤٠ ــ الرسالة الجامعة ٢٧٣/٢ .

الفصل الثامن

موقفهم من الخلافة

في الصفحات السابقة أشرنا الى تداخل النصوص عندهم في فهم الخلافة والإمامة ، وقد كان الواضح منها ، ما ورد عندهم في التمييز بين من هو خليفة النبي وهم الأئمة المهتدون بأمر الله ، والمنصوص عليهم ، والنوع الثاني وهم الجالسون في غير مجالسهم ، وهم الأئمة الذي يهدون الى النار[1] ، كما أنهم أشاروا الى أن من نُصِّب بتدبير لاعتلاء سرير المملكة ، وطلبهم الجوائز والأموال والخلع ، وهذا عندهم هو الملك والخليفة الذي يستخلف بذاك التدبير فهو مملوك وليس بمالك ، لأنه لم يُخص بولاية نبوية ، فالأمر دنيوي بحت عندهم[2] وعلى هذا لأساس ميّزوا الخليفة عن الإمام ، أي بواسطة النص الديني الذي جاءت به الشريعة ، وأشارت عليه. فآدم أول خليفة عندهم استخلفه الله في أرضه وهو أول من خرق أمر الله وطاع ابليس ثم تاب[3] . وكذلك إبليس خرج من طاعة الله واستكبر وامتنع عن السجود وصار في أمر نفسه ، فعملية المعصية لأمر الله والخروج عن النص الإلهي ، هو خروج كامل عن معنى خلافة الله وخلافة النبوة ، أي انهم ينظرون الى كل من خالف نصوص الشريعة ، فقد خرج عن طاعة الله ، وبالتالي لا تصح فيه الخلافة « فمن تعدى هذا الأمر وخالف هذه الوصية / أي وصية الله لآدم / وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه فإنه لا يتم له ، وإن تم وقدر عليه فإنما هو خليفة إبليس ، لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعدٍ وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان[4]» هذا هو الخليفة الدنيوي عندهم ، بينا الخليفة الذي يرتضون هو ذلك الذي تتوفر فيه تلك الشروط ونُصَّ عليه ، فيكون هو الغاية والنهاية وأوسع أهل زمانه طاقةً ، وأعظمهم استطاعةً ،

فيكون كالفلك المحيط بما دونه ، ويكون ملكاً ، نبياً ، حكيماً ، ثم ينبت ذلك منه فيمن يليه ، من أهله ، وأقاربه ، وعشيرته ، وأصحابه ، ومن يلزمه أمره حتى تنتشر بركته وتعم أهله ، وينتفع به جميع أهل زمانه ، وبمعرفة هذا الشخص المجتمعه فيه هذه الفضائل تكون معرفة الله والقصد نحوه ، وهو يكون الدليل لأهل زمانه الى ربهم فيسوقهم الى رحمته ، ويدلهم على طاعته ، ويعرفهم بدينه ، ويجمعهم على توحيده ويعلمهم الاتكال عليه والرجوع بالكلية اليه وهذه منزلة الرئيس السابع المؤيد بوسع الطاقة في المعارف ، وهو الغاية وبه تكون النهاية ، وقيام الساعة[٥] ؛ وكما أشرنا أن البعد الدنيوي في أمر الخلافة عندهم ، يجب أن يكون مؤيداً ببعد ديني ، حتى تتوفر الوحدة العضوية في أمر قيامه بالخلافة ، وهو عندهم يجب أن يكون في بيت النبي[٦] ، فهم يقسمون الكون الى عوالم ثلاث.. عالم الحيوان، وعالم النبات ، وعالم المعادن ، ولكل من هذه العوالم خليفة ، فالإنسان الخليفة على كل تلك العوالم ، وكل جبار وسلطان ظهر فيه الجهل ولم يوجد فيه العلم فهو مثل السباع والوحوش ، يأخذ من زمانه ما قدر عليه ومن وقته ما وصل اليه ، والمجاورون له في تعب ونصب وخوف منه ومشقة مما يحملهم من مؤونته وفي مذلته من مملكته» هذا صنف عندهم من الخلفاء[٧] ؛أما خلفاؤهم فهم بصفة أخرى مثل الأنبياء ، آمرين بالمعروف ، وناهين عن المنكر ، وهم خلفاء الله التابعون لأمره ، وبهم صلاح العالم ، وربما كانوا ظاهرين بالعيان ، موجودين في المكان في دور الكشف وبالضد من ذلك في دور الستر ، غير أنهم في الدور الأخير لا يكونوا مفقودي الوجه جملة من أعدائهم[٨] ، أي أن أنهم الذي ينطلقون منه / العصر العباسي / لا تتفق خلافته ونظرتهم اليها في الأمرين — الديني والدنيوي .

فالخليفة — الإمام هو حجة الله على خلقه ، وهو الحبل الممدود بين الله وعباده ، والأئمة هم الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعاً ، في دور الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح ، وفي دور الستر يجري أمرهم في الأنفس والعقول وأصحاب المملكة الأرضية والخلافة الجسمانية[٩] ؛وحقيقة الموقف هنا ، هومتعارض تماماً وسلطة الخلافة القائمة / العباسية / وبذا يكون الموقف النظري والعملي عندهم انحاز قطعاً الى الجانب السياسي ، وهو الأصل القائم في تصورهم في خططهم التكتيكي — الرسائل — وقد عبروا عنه بتوصية بثوها الى أعضائهم وأنصارهم على النحو التالي : « واعلم يا أخي أن بهذه الصناعة / فلسفة السياسة / يكون لك معرفة الملوك والرؤساء والسلاطين والمديرين وأتباعهم ، وما يكون من أمورهم وأحوالهم وحال من يعاديهم ويخرج عليهم في زمانهم ويضايقهم في مكانهم ، وإذا عرفت ذلك واطلعت عليه ، طابت نفسك بذلك وسكنت الى ما علمته ، وملت نحو الخليفة الذي عنده الحق واليقين ، واستخلفته على نفسك الزكية ، وروحك المضيئة ، وإن قدرت عليه ووصلت اليه فقد نجوت ، ووقفت على الطريق الواضحة ، والمحجة اللائحة ، وإن عدمت ذلك ، فاجعل الخليفة على نفسك عقلك /انظر روح التمرد هنا وعدم الانصياع / واقبل منه أوامره ونواهيه ، واجتنب الهوى فإنه خليفة إبليس فيك ، وإيّاك أن يجتمع عليك الخليفة والمستخلف ، أعني إبليس بالقوة وخليفتك فيك بالفعل / هنا زرعوا روح التناقض في مسألة الاستسلام للواقع ، من الوازع الديني ذاته / وذلك إذا استولت نفسك الحيوانية ، وقوتك الشهوانية على النفس الناطقة والقوة العاقلة فتهلك[١٠]» فعبارات الترغيب والترهيب واضحة في هذا النص والهدف السياسي أوضح ، وجل ما يرمون اليه الحفاظ على

أحقية آل البيت بهذا الأمر ، باعتبارهم سلالته ، فالنص الديني ، يؤيد مسعاهم السياسي ، الدنيوي « فمن عرفهم / الأئمة ـــ الخلفاء / واتبع سبيلهم ، واهتدى بهديهم فقد أخلص العبادة ونجا من الأبالسة من الجن والإنس[11] »

في فترة لاحقة « عند الفاطميين » كانوا يرون مسألة الإمام ـــ الخليفة ، من زاويتين طبقاً لحديث النبي « من مات ولم يعرف إمام دهره ، مات ميتةً جاهلية » الزاوية الأولى كون الجاهلية ، جاهليتين ، استناداً الى الآية « ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأولى[12] » إذن هناك جاهلية أولى نصّ عليها القرآن ، وهي المعروفة في سياقها التاريخي ، المعبرة عن جاهلية كفر قبل مبعث النبي ، والثانية جاهلية ضلال ، وهي تعد مبعث النبي ، وهي الحق المنكر من قبل أصحاب البدع ، مستندين بذلك على قول جعفر الصادق « الجاهلية » جاهليتان ، جاهلية كفر وجاهلية ضلال[13] » والزاوية الثانية ، كانوا ينطلقون بها من القرآن ذاته المؤيد بنص واضح أدلي به على الرسول ، كون أصحاب التماثيل هم أئمة الباطل الذين يقومون بإزاء أئمة الحق ، معتبرينهم أشباحاً بلا أرواح ، مفسرين ذلك ونص الآية « كذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا[14] » وعلى أن الروح الموحى بها اليه من الله تنصُّ على علي بعده روح فيه ، ونص علي على الحسن بعده روح فيه ، ونصه على الحسين بعده روح فيه ، يطود ذلك في إمام بعد إمام الى أن تقوم الساعة[15] فالخليفة عندهم هو الإمام ، دنيا وآخره ..

هوامش الفصل الثامن

١ ـــ الرسالة الجامعة ٢/٢٧٢ ـــ ٢٧٣ .
٢ ـــ راجع الرسائل ٤/٤٠٣ .
٣ ـــ المصدر السابق ٤/٤٠٤ .
٤ ـــ نفس المصدر السابق .
٥ ـــ الرسالة الجامعة ١/٦٧٢ ـــ ٦٧٣ .
٦ ـــ الرسائل ٤/٤٠٥ ـــ
٧ ـــ نفس المصدر ٤/٤٠٦ ـــ
٨ ـــ ذات المصدر .
٩ ـــ المصدر السابق ٤/٤٠٧ .
١٠ ـــ الرسائل ٤/٤٠٧ .
١١ ـــ الرسالة الجامعة ١/٢٥٤ .
١٢ ـــ سورة الأحزاب ـــ آية ٣٣ .
١٣ ـــ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الرابع والعشرون من المئة الأولى ـــ ١/١١٩ .
١٤ ـــ سورة الزخرف ـــ آية ٥٢ .
١٥ ـــ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الخامس والعشرون من المئة الأولى ، ١/١٢٥ .

الفصل التاسع

علي والإمامة عندهم

ليس هناك من الصحابة ، بشكل عام ، لا يقرون بأفضلية علي على كثير من الصحابة ، حتى أن النبي محمداً خصّه بأكثر من حديث ، فهو القائل : « إن علياً مني وأنا من علي وهو ولي كل مؤمن بعدي[1] » فهذا النص وغيره ، يشكل قاعدة انطلاق عريضة عند كل فرق الشيعة لتثبت به محاجاتها مع خصومهم الإسلاميين من الفرق الأخرى ، فعلي هو قطب الرحى الذي دار حوله الخلاف ، منذ وفاة النبي محمد وحتى يومنا هذا ، في كل مراحل تطور الفكر الإسلامي ، وباسمه قيلت المقالات ، وتشعبت الفرق ، وفي شخصيته كانت لهم نحل ، وحوله نسجت الأساطير ، وما زالت ، ومن اسمه أيضاً ، انوجدت تيارات ومذاهب ، وما زال الكثير من الغموض يكتنف شخصيته لدى الباحثين والدارسين .

ونحن هنا في هذا الفصل ، نحاول جلي موقف « **إخوان الصفاء** » وبقية الفرق التي تشكلت في إطار الحركة الإسماعيلية ، باعتبارهم الوارثين لعلمه ونسبه وأحفاداً لبنيه وفق السلالة الهاشمية التي ينتسبون اليها .

ولكن قبل البدء بتسليط الضوء على الموضوع ، لابد من إثارة سؤال حول ، ماهيّة التشيّع لعلي ، هل يعني أنه أحق من غيره بالإمامة ؟ أم أنه منهاج حقيقي كان يخالف فهم السلف السائد ؟ أم أنه انحياز طبقي للمستضعفين من المسلمين العرب وغير العرب ؟ سنترك هذا السؤال مفتوحاً ، علّنا نعثر على أجوبة له من خلال دراستنا هذه لفهم الحركة الإسماعيلية له ومن خلال منظريها الأفذاذ

« إخوان الصفاء ».

كل الحركات السياسية الإسلامية ، انطلقت من الدين أولاً ، ولتعبر عن موقفها من خلاله ثانياً ، وهي بنفس الوقت ، تمثل ردود فعل اجتماعي عن ضير وظلم لحق بها ، فسخطت على الأوضاع السائدة ، لدرجة أنها أصبحت ترفض بشكل كامل هذا الواقع ، ولا تنقاد اليه حتى من خلال الحياة العادية ، فثارت على كل ما هو قائم في ذلك النظام السياسي ــ الاجتماعي ، وعلى كل عقليته الخاضعة كلياً للدين ومتخذة من نفس الدين ، شعارات سياسية تنطلق بها نحو الهدف الذي ثارت من أجله ، ولكن ليس بعقلية الدين الرسمي ، بل بعقلية الدين الشعبي الذي آمنت به من خلال دساتيره المنصوص عليها في السُنة والحديث من قبل مشرعها ، أي بمعنى آخر ، إن هؤلاء الثوريين ، رفضوا إسلام السلطة ، وتمسكوا بإسلام المنهج المتمثل بالصيغة المحمدية « لا فضل لعربي على أعجمي ، إلاّ بالتقوى[2] » أي أن الصبغة الإسلامية ظلت ترافق الشعار شكلاً ومضموناً ، لذلك كانت السلطات الإسلامية المتعاقبة تنظر الى هؤلاء الثوار نظرة الخارج على الدين ، قبل أن يكون خارجاً عليها ، باعتبارها ممثلةً للدين ، فمن الطبيعي جداً ، أن تستخدم هذه السلطات كل إمكانيات الدولة ، القضائية والشرعية للإجهاز على هؤلاء « الخارجين » فوصمتهم بالزندقة والمروق ، والضلالة ، وجيّشت ضدهم كل رجال الدين الرسميين[3] الممثلين لها .

لذلك لجأ هؤلاء الثوار الى شخصيات دينية هامة ، ومن أول الصحابة ، والذين أبلوا في الإسلام ، وعرفوا من خلاله ، بقوة العقيدة لا بقوة النسب ، وانطلقوا منه للدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم ، وهم بذلك وسّعوا دائرة الجدال الفكرية ، دون أن تكون هي الغاية بل كانت وسيلة ، وبنفس الوقت أوجدوا أساليب جديدة في العمل السياسي ، الإسلامي ، لحقوا بها من سبقهم ، وسبقوا بها من لحقهم ، ولازالت آثارهم باقية[4] .

و « إخوان الصفاء » من هؤلاء الثوار الذين فلسفوا المفاهيم الإسلامية ، وانطلقوا منها انطلاقات سليمة وصحيحة في عصرهم ، **فهم فهموا التشيّع لعلي بعدم الركون الى الواقع بما هو عليه** ، بل بالاندفاع ، نحو التغيير ، وجعلوا ذلك منهاجاً لهم ، وحذّروا كل أعضائهم من الانجرار وراء الادعاءات الباطلة في هذا المفهوم فهم يؤكدون : « واعلم بأن قوماً من أشرار الناس جعلوا التشيّع ستراً لهم عما يحذرون من الآمرين عليهم بالمعروف والناهين لهم عن المنكر فيا يفعلون ، وذلك أنهم يركبون كل محظور ويتركون كل مأمور به ، وإذا نهوا عن المنكر فعلوه ، وبارزوا بإظهار التشيّع واستعاذوا بالعلوية على من ينكر عليهم أو ينهاهم عن منكر فعلوه ولبئس ما كانوا يفعلون . ومن الناس طائفة يُنسبون الينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منّا ، ويسمون أنفسهم العلوية ، وما هم من العلويين ، ولكنهم من أسفل السافلين[5] » وهذا الموقف سياسي قطعاً ، وعقائدي شرعاً لديهم ، تجلى بسلخ هذا الجلد غير المنسوج عملياً وفق ما يصنعون ، أو ما يريدون به ، فقد قاموا بهذه العملية بلفظ من ينتسب اليهم بالجسد ، أي أكدّوا على الجانب الروحي المتلائم مع الزمني في العقيدة ، أي أن الجانب الفكري في التشيّع هو الذي أكدوا عليه ، والذي ينسجم ورؤيتهم للواقع وأن عملية التشيّع يجب أن تأخذ عندهم بُعداً ثورياً ، لاسيا وأنه قد اكتسب بعداً جماهيرياً بين المسلمين من العرب وبقية الأقوام / كما أسلفنا / ، إذن بالضرورة

يجب أن يتحول هذا الكم الى نوعٍ فاعل من خلال آيديولوجية تضبط نواظمه من خلال قنواته السياسية ، وهو ما كان عندهم ، حتى غدا التشيّع ثورياً حينما أحالوا الوعي الديني الى وعي ثوري ، ودفعوا بالصراع على السلطة من موقعه الديني المحرم الى موقعه الاقتصادي المحلل[٦].

فالتشيّع عندهم فعل سياسي لا يمت الى النسب الهاشمي في لحظة تاريخية ما ، ضمن خططهم التكتيكي ، ولكنه نقطة محاججة إن تتطلبها الضرورة ، وهو ما كانوا يأخذون به ، انطلاقاً من مقولة النبي : « لا يأتي الناس يوم القيامة بأعمالهم وتجيئون بأنسابكم ، فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً[٧] » كذلك شددوا الهجوم على دُعاة التشيّع بالقول ، « ومن الناس طائفة قد جعلت التشيّع مكسباً لها مثل النائحة والقُصّاص ، لا يعرفون من التشيّع إلاّ التبري والشتم والطعن واللعنة والبكاء مع النائحة وحب المتدينين بالتشيّع وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين ، وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل يبكون على فقدان أجسادنا وهم بالبكاء على نفوسهم أولى[٨] » نعم ، ليس هذا التشيّع الذي يريدون بل إندفاع في عمق معنى التشيّع ، المنبثق من فكر علي بالمساواة وعلى أساس العمل ، لا على أساس النسب أو القومية ، بل من منطلق العدل الذي أوصت به الشريعة الإسلامية وأكدته أفعال علي وأركان التشيّع الآخرون[٩] .

وعلي هو الصورة المُثلى التي ينظر اليها « إخوان الصفاء » التي جاءت تُتَمِّمُ رسالة النبي محمد من بعده ، باعتباره أول المستجيبين له من الرجال وأسرعهم ، وأقربهم إليه ، وينطلقون بهذا الأمر ، من زاوية تاريخية ، وفق ترتيب ظهور الأنبياء ، فالنبي محمد عندهم يمثل الدرجة السادسة التي لم تكتمل إلاّ بالسابع ، ونظراً لكون النبي محمد قد أفتى أن لا نبي بعده ، فالضرورة الإلهية ، تستوجب إتمام الرسالة ، وعليه سيكون عقب النبي هو السابع الذي سيتم رسالته ، وبُعقب هذا السابع ستتوالى الأمور الدينية التي نصّت عليها الشريعة المحمدية في إطارها الإسلامي .

« والإخوان » يقررون ذلك بالقول الواثق ، في الصيغة التالية : « واعلم أن الله لم يقدر للسادس من رسله ، أن يكون له من عقبه ولد ذكر لصلبه ، يرث مقامه وينوب في الأمة من بعده منابه ، ولم يكن له ولدٌ يخلفه من بعده ، ومات أولاده في حياته فسقطوا عن مرتبته والترقي الى أمره بالموت الطبيعي ، وكانت المنزلة مُقدرة لمن قدّرها الله تعالى له من أولاده في الدين الظاهر ، وهو أول المسارعين الى دعوته[١٠] » هنا تحديداً أشاروا الى شخصية علي بن أبي طالب ، باعتبار أن أمر النبوة يحتاج الى رجل ينهض بالأمر، على أساس أن آدم رجل وهو أول نبي، ثم أن النبي محمداً لم يكن له من الولد يعقبه، سوى بنت توفت بعده بأربعين يوماً[١١] فالأمر يستلزم وجود شخص دلت عليه الرسالة النبوية ، في مفهومها الديني ــ الروحي والظاهر، فعلي هو الابن الظاهر ، وهو « السابع الذي قدر / هنا مشيئة إلهيّة / له أن يكون له ولد ، لكنه لا يبلغ منزلته ، ولا يرتقي الى درجته ، وهو ثامن / هنا أشاروا الى الحسن ابن علي فيكون المولود فيه ساقطاً عن مرتبة البلاغ[١٢] وعلى هذا الترتيب يرون فلسفياً ، وعلى ضوء نظرية الفيض عندهم ، بأن الرب في « النفخة الأولى هي قيام السادس بالبشارة والأعذار ، والنفخة الثانية هي التي بها يكون العالم قياما ينتظرون السابع ، فالسادس أول بالقوة ، والسابع ثانٍ بالفعل[١٣] » فعلي هو السابع الذي يتحاججون فيه يوم القيامة ، عند قيام الساعة ، وهو ما يشيرون اليه ، والوارد

ذكره في القرآن « يوم ندعو كلّ أناس بإمامهم[١٤]» ومن هذا السابع ينطلقون نحو بنيه في أمر الإمامة . وبهذا يقولون : « وبما يجمعنا وإيّاك أيها الأخ البار الرحيم / هنا حددوا صفة تراتبية للأعضاء عندهم ، وهم أوسع جماهيرهم / محبة نبيّنا (ع) وأهل بيت نبيّه الطاهرين وولاية أمير المؤمنين[١٥] علي بن أبي طالب ، خير الوصيّين صلوات الله عليهم أجمعين[١٦]» فهنا صوَّروا ، اعتقاداً تاماً ، بأن حب آل البيت وعلي ، نقطة آيديولوجية مشتركة يسيرون على هداها ويلتزمون بها . حتى أن ولاية علي بن أبي طالب عندهم وعموم فرق الشيعة ، هي ركنٌ أساسي من أركان الإسلام ، بل يعتبره بعضهم أول ركن من هذه الأركان ، وإذا بطلت من الدين ولاية الوصي بطلت باقي الأركان من طهارة ، وصلاة ، وزكاة ، وصوم ، وحج وجهاد ، ولذا يعتبرون الولاية هي العمدة من الدين[١٧]ولقد وصلت هذه المسألة عند الفاطميين بأنها من صُلب التوحيد المخلص « إن إخلاص التوحيد لا يثبت إلاّ بثبوت رتبة الوصاية والإمامة التي هي نفس الديانة ، وبها يقع تفصيل الكلمات بالإبانة عن مقامات الحدود الروحانية والجسمانية وتنزيه الحق عن صفاتهم ، فإذا لم تكن الوصاية والإمامة خرج جميع ما يعتقده المعتقدون في التوحيد تشبيهاً وتعطيلاً[١٨]» فمن تجاوز الإمامة فقد أشرك على ضوء هذا التحديد وقد تطورت هذه المقالة في علي عند الفاطميين ، بشكل أصبح مادة آيديولوجية في آدابهم[١٩]فهم يؤكدون : « أن الله تعالى حفظ نظام الأيام الستة باليوم الذي هو الاستواء على العرش كذلك جعل النبي ﷺ حفظ نظام الوضائع الستة بوصيّه الذي آخى بينه وبين نفسه ، وأظهر ولايته وجعله خازن علمه ، ومستودع سره ، وباب حطته[٢٠]».

ويتمسك « إخوان الصفاء » بشكل لا يقبل المهادنة بالنص الوارد في خطبة « غدير خم[٢١]» والقاضي بالتنصيص على ولاية علي قطعاً ، فقد جاء في الخطبة : « يا أيها الناس ، إن الله مولاي ، وأنا ولي المؤمنين ، وأنا أولى بهم من أنفسهم ، فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، وأخذل من خذله..[٢٢]» وحيث تذكر الآداب الشيعية ـــ الإسماعيلية ، إن بهذه التولية لعلي ، نزلت الآية « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً[٢٣]» حتى أصبح الأمر « فريضة ختم بها الله فرائض الدين » وأن مضمون هذه الآية : يقتضي إن هذا الفرض الذي وقع التوقف عنه[٢٤]هو قوام للفرائض كلها ، وإن ثبوتها بنبوته وزوالها بزواله[٢٥]وليس ذلك فحسب ، فقد جعلوا ولاية علي هي آخر الفرائض وأشرفها وأعلاها رتبةً وبها قوام كلها ، وهي سابعة من فرائض دين محمد وهي تماثل عندهم إظهار الله للإنسان في الحد السابع من خليقته ، ومن قصر دون ولايته كان منسلخاً من الشريعة ، ككون من قصر دون الدرجة السابعة / أي عدم وصوله الى درجة الانسانية / مؤيدين ذلك بالخطاب القرآني : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين » الى نهاية الآية ، مؤكدين أيضاً بأن الولاية إذا انتفضت ، انتفضت بانتفاضها الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وأصبحت معاقد الشرع منحلةً وعاد الدين جاهلية[٢٦].وهنا تعني ولاية علي بن أبي طالب الدين بكل فروضه وأركانه .

لقد وصل بتبجيل علي عند الفاطميين الى جعل علاقته بالنبي ، كوصي ، كعلاقة الشمس بالقمر ، مُستندين أيضاً بتأويلهم الى الآيات القرآنية ، مسخرينها لخدمة ما ينشدون في تفسير المعنى

المتسق ورؤيتهم الآيديولوجية ، حيث يرون أن النبي مُقبل على وصيّه بالإمداد ، وهو مقبل عليه بالاستمداد ، وأنه وزيره ، ككون القمر وزير الشمس والذي يدل على ذلك عندهم قول الله حكاية موسى « واجعل لي وزيراً من أهلي[٢٧] مطابقين هذا المعنى وقول النبي : « علي منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي[٢٨] وزادوا على الأمر اسقاطاً آخرَ معتمدين فيه على آراء بعض الفلكيين « المنجمين » الخاصة بالعلاقة التبادلية بالضوء والوجود لجرمي الشمس والقمر معتبرين أن « نفوذ تأثير الشمس فيه « عالم الكون والفساد » بواسطة القمر ، ولو نفذ فيه تأثير الشمس ، بمجرده من دون القمر ، لم يصح أن يوجد نبات ولا حيوان ، ولكن القمر يقبل تأثير الشمس فيفضي به الى حد الاعتدال ، ثم يوصله الى مواليد العالم ، فيكون به النشأة والعمارة ، فنقول / والكلام لهم /: « إن الشريعة وأركانها وتعلقها بالوصي ووصول الناس الى حقائقها من جهته ، وأنه مهما رفعت وساطته من الدين والتمسك بعلائق النبوة بمجردها من دون الوصاية بطل مواليد الدار الآخرة، والصورة المنشأة للحياة الأبدية[٢٩] »!!!

وحقيقة أمرهم « الفاطميين » في هذه المغالاة ، هم كانوا في موقع السلطة من جهة ، ومن جهة أخرى قوة الاعتقاد الروحي بعلي ، جعلتهم ينطلقون هكذا ، وهو ما يفسر لنا كون حُب علي كان من صلب الآيديولوجية التي سيّرت حركتهم السياسية ـــ الدينية ، حتى أن التأويل الباطني عندهم كان يصب لخدمة هذا الاتجاه ، بشكل غير عادي ، فهم يصورون قول علي : « أنا الأول وأنا الآخر » بأن الأول الذي لا أول قبله هو نور كلمة الله الذي قام منه الخلق ، والآخر الذي لا آخر بعده هو نور الله الذي يقوم منه البعث وفق منطق الآية : « وأشرقت الأرض بنور ربّها[٣٠] » أي أنهم زادوا المسألة أكثر من حدها ، بحيث صارت مسألة ديماغوجية في صروفها وهذا الطرح ، ولم يكتفوا بذلك بل جعلوا الأمر بعلي أسبق حتى من آدم ، وعلى ضوء مقولته الأولى ، فالأول والآخر من حيث لا وصول اليهما إلاّ من جهته ، وهذا القول عندهم ذو أثر شرعي ، وقول آخر يسندونه على الخبر مفاده : أن آدم لما كان في السماء رأى مكتوباً في ساق العرش « لا إله إلاّ الله محمد رسول الله أيدته بعلي[٣١] مُعلّلين هذه المسألة كون محمد وعلي هما عند الله من حيث المنزلة والمكانة أول ، ومن حيث الرسالة والوصاية المختومان بهما آخر[٣٢].

إن هذا الخلط الميثيولوجي مع الدين ، هو أمر ليس عبثاً إطلاقه ، بقدر ما كان بُعداً سياسيّاً ، سخرته الايديولوجية لأغراض عندهم ، وهو أمر مسوغ لأية سلطة تكون في الحكم . وبعد « الغدير » يستند « إخوان الصفاء » بتشيعهم لعلي وأحقيته بالإمامة إلى مسألة عقد الراية في واقعة « خيبر » لعلي بن أبي طالب من قبل النبي محمد وهي مسألة مُوحى بها عندهم من الله وبعلمه لتأييد أمر ربّاني سيحدث ، فقد قالوا : « واعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيّانا بروح منه ، أن اللواء الذي يُعقد للنبي والإمام « صلوات الله عليهم » يكون بعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك أنه عُقد بقصد التأييد وموافقة التسديد ، ولا يعقده النبي والإمام إلاّ لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم[٣٣] » ثم أنهم في هذه الحادثة ، يحتجون بقول النبي : لأعطين الراية غداً رجُلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله ، كرار غير فرار لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه[٣٤] » فهذا تأييد واضح عندهم

لعلي بصدد خلافته وإمامته بعده .

وعلى ضوء عقد الراية لعلي ، فقد رأى إخوان الصفاء ، إن في هذا التأييد الروحي ، تأييداً دنيوياً تضمنه النص وذلك من خلال إقرارهم بـ « ميراث ذلك العلم » ووفق منطلق تفسيراتهم « الباطنية » فإن هذا العلم يعني «علم الغيب » أي أن صفته ربّانية موعزة بالوحي ، ومن هذه الزاوية انطلق إخوان الصفاء بنظرتهم الى علي كونه المصدر الأساسي لعلم الرسول بعده ، ومن بعده — أي بعد علي — توارث أبناؤه الأئمة هذا العلم الإلهي ، وأهمها الجفران عندهم[٣٥] ويستشهدون بهذه الطروحات الخاصة بعلم علي من قول النبي محمد « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله فقيل يا رسول الله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، فقال نعم ، من قال مُخلصاً دخل الجنة ، فقيل له، وما إخلاصها قال، معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقيل يا رسول الله ما معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقال : نعم ، أنا مدينة العلم وعلي بابها[٣٦] فمن أراد ما في المدينة فليأت الباب ، فأرشدهم الى من يشرح لهم ذلك[٣٧] وهذه المقالة تشترك فيها كل فرق الشيعة وتروي حديثها وحادثها وتتحاجج به وتفتخر[٣٨].

ثم أن « إخوان الصفاء » يوالفون هذا الحادث وحديثاً يروونه عن علي بن أبي طالب يؤدي الى تمكين هذا المعنى ، ويصبُّ بنفس المجرى من ساقية العلم ، هو قوله : « بهر نوري نيرانهم[٣٩] » وهذا يعني عندهم علمه الذي أزهق به باطل أهل الخلاف عليه[٤٠] ، ويحتجون حول هذه المسألة بالآية : « غير المغضوب عليهم ولا الضالين[٤١] » جاعلين « المغضوب عليهم » هم الذين انقطعوا عن ظواهر النواميس الإلهية ، والفرائض الشرعية التي أمرهم الأنبياء بإقامتها على حقها ، ومعرفة حقائقها[٤٢] ، في الوقت الذي يعتبر الفاطميون هذا الأمر — علمُ علي — مسألة أساسية في العلم الباطن ، منطلقين من مقالة علي : « أنا الظاهر ، وأنا الباطن » ووفق التفسير الباطني ، بأنه ظاهر في الدار الآخرة التي هي مقر كماله ، ومحل تجليه بصورة الحقيقة ، وباطن في دار الدنيا[٤٣] ، ساحبين هذا الأمر على الأئمة من بعده / ولده / ومسلسلين الأمر من النبي محمد ، ومن مقالته : « طوبى لمن رآني ، وطوبى لمن رآى من رآني ، وطوبى لمن رآني من رأى من رآني[٤٤] »

فالرائي الأول هو علي وهو « وصيّه » عندهم ، والبقية أبناؤه ، فهو — أي علي — حامل أمانته ومستودع سرّه ، وتصبح الرؤية لوصيّه / هنا وجود نص من السابق الى اللاّحق / ممن هو أيضاً في آفاق فضله ، وهو الإمام الظاهر المعصوم ، وهكذا الأمر يجري الى الحد الأخير من الرؤية وهم « المؤمنون المقتدون بالأئمة » وعلى أساس الظاهر والباطن أشاروا الى كلام علي بأنه الصدق والحق ، وبنفس الوقت ينفون عنه صفة الربوبية بهذا الكلام[٤٥] ، وبهذا يوصي « إخوان الصفاء » أعضاءهم وأتباعهم باللجوء الى آل البيت لأخذ العلم منهم مباشرة[٤٦] ، فقد أشار إخوان الصفاء في أكثر من موضع في «الرسائل» الى قُدسية آل البيت ، فهم عندهم « صفوة الله من عباده وخالصته الذين أذهب عنهم رجس الخطيئة وطهرهم من ذنوب المعصية الذين جبلهم الله على الإقرار بتوحيده ، فلم يعدلوا عما جعل فيهم من آدابه وحكمه الى ما لم يجعل فيهم ، وندبهم لتهذيب نفوس خلقه العادلة[٤٧] والذين عرفوا بحسن الطاعة ، وهم أصحاب الشفاعة لمن أساء من شيعتهم[٤٨].

وعلى ضوء تلك المقاييس التقديسية الخاصة «آل البيت»، ربطوا مسألة ظهور الأئمة بأحداث كونية خطيرة . أي تكون هناك آية تدل على ظهورهم[49] وهم بنفس الوقت الشُهداء على الناس ، وكل واحد شهيد على أهل زمانه ، والرسول شهيد على الجميع ، وبهذا المعنى فسر لاحقوهم الفاطميون الآية : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً »[50] والمعنى بالأمة الوسط عندهم هُم آل البيت ، ويعتبرون من خرج عن هذا الفهم التفسيري فقد حرَّف الكلم ، وفق نص الآية[51] ومستندين باحتجاج أخطر مستمد من ركن الشريعة الإسلامية في قضائها ــ القرآن وهو رجوعهم الى حديث المباهلة الوارد ذكره في الآية « فمن حاجَّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين »[52] وبهذا فهم جعلوا كلُّ من انحرف عن الإمامة ومستحقها فهم كالنصارى الذين حاججهم النبي في تلك الآية[53] كما يرون أن خطاب الآية متوجه الى كل من شهد الشهادتين ، فمن زال عنها زال عن منهج الدين ، لذلك رأوا في الذين جحدوا حق علي ونبيه قد أخذوا نسخة كفرهم من النصارى[54]

إن هذه الاحتجاجات الآيديولوجية والتي ' الفكر الشيعي ، وتمسك بها بروح ديناميكية فكر الإسماعيلية المتطور ، تجعلنا نعيد التساؤل بشكل معكوس ، بالصيغة التالية : لو قيلت مثل هذه الأحاديث النبوية ، وتلك الآيات القرآنية بشخص ما من بقية الصحابة ، وبهذا الكم ،أفلا يصبح أن يكون له شيعة ؟ وبالنتيجة لم يكن التشيع لعلي بهذا القدر ، بحيث أنه تحول الى تيّار فكري ، ومع ذلك نلاحظ كماً هائلاً من التراث السُني يفوق عدده التراث الشيعي أحياناً ، ولا ضير في أن نجد مثل هذا الكم عند الشيعة وغيرها من الفرق الإسلامية ، التي ارتأت في الإسلام ، قبلة تمثل مصالحها في هذا المنحى أو ذاك ، ووفق رؤيتها الفكرية ، وما وجود التيارات والمذاهب إلاّ دليل على تطور رجالات الفكر الإسلامي ، ومساهمتهم في رفد الحضارة الإسلامية وتعايشها مع الحضارات الأخرى .

هوامش الفصل التاسع

١ ــ الترمذي ٢/٢٩٨ ــ

٢ ــ تطور هذا الشعار فيما بعد إلى أن اصبح «لأفضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود ، إلاّ بالتقوى» .

٣ ــ من أمثال ــ أبي منصور البغدادي في الفرق بين الفرق / ابن كثير في البداية والنهاية ، الشهرستاني في «نهاية الأقدام» ابن تيمية في «الرسائل» الغزالي في «فضائح الباطنية» وغيرهم كثير .

٤ ــ مثل ــ التنظيمات السياسية ، ومبادئها ــ وتأسيس النقابات ، والمدارس الفكرية وغيرها .

٥ ــ الرسالة الثامنة والأربعون ــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/١٩٨ ــ ١٩٩

٦ ــ انظر مقدمة د.خليل أحمد خليل ــ لكتاب برنارد لويس/أصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية / ص ٢٣ .

٧ ــ الرسائل ٤/١٩٩ .

٨ـ المصدر السابق .
٩ ـ يعتقد لويس ماسنيون ان « رغبة العدل في الدنيا هي البذرة التي بذرها سلمان الفارسي وتحولت إلى مذهب الشيعة » انظر ـ شخصيات قلقة في « الإسلام » لعبد الرحمن بدوي/ص٤٦ .
١٠ـ الرسالة الجامعة ٢/٣٦٧ .
١١ـ نفس المصدر .
١٢ـ نفس المصدر السابق ـ وسوف نرى ، بفصل قادم . كيف ينظرون إلى ـ الدرجة السابعة ، بترتيب الأئمة عندهم .
١٣ـ المصدر السابق ٢/٢١٢ ـ ٢١٣ .
١٤ـ سورة الأسرى آية ٧١ . وانظر الرسالة الجامعة ٢ـ٢٢٥
١٥ـ تكاد أغلب فرق الشيعة، بما فيهم المعاصرون، أن تحصر هذا اللقب «أمير المؤمنين» بعلي دون سواه من الخلفاء الراشدين.
١٦ـ الرسالة الثامنة والأربعون ـ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ـ الرسائل ٤/٢٤٢ .
١٧ـ د . حجاب ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ـ مرجع سابق / ص ٣٨٠ .
١٨ـ المجالس المؤيدية ـ المجلس الرابع عشر من المئة الأولى ١/٦٧ .
١٩ـ من يطلع على « المجالس المؤيدية » يفهم ذلك جيداً ، فهو في البدء والختام ، لتلك المجالس مذكور دوماً .
٢٠ـ المجالس المؤيدية ـ المجلس الرابع والعشرون من المئة الأولى ، ١/١١٧ .
٢١ـ الرسائل ٤/٣٠٦ ـ ٣٠٧ ، وقد جعلوه عيداً لهم .
٢٢ـ أنظر ـ مسند أحمد بن حنبل ١/١١٩ و ١/١٥٢ و ١/١٥٣ ـ وعلى ضوء هذا « التنصيب » بعد الخطبة ، قال عمر بن الخطاب لعلي « أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة » ابن خلدون ـ المقدمة/ص ١٩٧ .
٢٣ـ سورة المائدة الآية ٤ .
٢٤ـ تشير الرواية الى أن النبي قد تردد في هذا الأمر حتى نزلت عليه الآية « يأيها الرسول بلّغ ماأنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » سورة المائدة ـ اية ٧٠ ـ
٢٥ـ المجالس المؤيدية ـ المجلس السادس من المئة الأولى ١/٢٥ .
٢٦ـ المرجع السابق ـ المجلس الرابع والعشرون من المئة الاولى ـ ١/١١٩
٢٧ـ سورة طـه ـ آية ٢٩ .
٢٨ـ المجالس المؤيدية ـ المجلس الثامن والعشرين من المئة الأولى ـ ١/١٣٩ .
٢٩ـ المصدر السابق ـ ١/١٣٩ ـ ١٤٠ .
٣٠ـ سورة الزمر ـ آية ٦٩ . وانظر المجلس الحادي والثلاثون من المئة الأولى ـ ١/١٥١ .
٣١ـ المجالس المؤيدية ـ المجلس الحادي والثلاثون من المئة الأولى ، ١/١٥٢ .
٣٢ـ أنظر بقية الاستطراد بهذا الموضوع عندهم في المصدر السابق ١/١٥٢ ـ ١٥٨ .
٣٣ـ الرسالة الثانية والخمسون ـ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ، الرسائل ٤/٤٠٩ .
٣٤ـ المصدر السابق .
٣٥ـ ينسبون « الجفران لعلي » وهي أسرار العلم الباطني عندهم ـ أنظر الرسالة الجامعة ٢/٣٩٩ ، وشيعة العراق ، وأغلبهم من الشيعة الأثني عشرية ، يطلقون نعت « بير العلم » على علي بن أبي طالب ، وكثيراً مايرد هذا النعت في « فلكورهم » لاسيا في « الشعر الشعبي » والحكايا .
٣٦ـ المجالس المؤيدية ١/١٥٨ وما بعدها .
٣٧ـ الرسالة الثانية والخمسون ، الحادية عشرة من العلوم الناموية والشرعية ـ الرسائل ٤/٤٧٦ .
٣٨ـ يفتخر الفاطميون بهذا الحديث على لسان المؤيد في الدين الشيرازي بقوله في مدح «علي»:

« وأحمد بيت النور لاشك بابه ... أبو حسن والبيت من بابه يؤتى »

انظر ديوان المؤيد في الدين ــ القصيدة رقم ٤٦/تحقيق د. محمد كامل حسين ــ وأنظر كذلك/د. حجاب ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء/ ص ٣٨٢ هامش رقم « ٣ » .

٣٩ـ الرسالة الجامعة ٢ / ٢٦٢ .

٤٠ـ المصدر السابق .

٤١ـ سورة الفاتحة ــ آية ٧ ــ

٤٢ـ الرسالة الجامعة ٦٤١/١ .

٤٣ـ المجالس المؤيدية ــ المجلس الثالث والثلاثون من المئة الأولى ١٦١/١ .

٤٤ـ المجالس المؤيدية ــ نفس المصدر .

٤٥ ــ المصدر السابقة/ص ١٦٣ ، وراجع المجلس رقم ٣٤ . من نفس المصدر بصدد تنزيه علي من الربوبيه .

٤٦ ــ الرسائل ٤٠٤/٤ ــ ٤٠٥ .

٤٧ـ الرسالة الجامعة ٣٤٤/١ ــ ٣٤٥ ، وأنظر ص ٦٥٣ من نفس المصدر ،

٤٨ـ الرسالة الجامعة ٥٤/٢ .

٤٩ـ المصدر السابق٢ / ٢٦٣ .

٥٠ـ المجالس المؤيدية ــ المجلس الثامن عشر من المئة الأولى ــ ٨٨/١ .

٥١ـ « يحرفون الكلم عن مواضعه » سورة النساء ــ آية ٤٥ .

٥٢ـ سورة آل عمران ــ آية رقم ٦١

٥٣ـ أجمع المؤرخون والمفسرون على أن هذه الآية تتعلق بالمناقشة التي دارت بين محمد وبين نصارى نجران سنة ١٠ هـ/٦٣١م ، وكان الرهائن الخمس التي أعلنهم الرسول من أهله هم الحسن والحسين ــ أبناؤنا ، وفاطمة ــ نساؤنا ، وعلي ومحمد ــ أنفسنا ، وملخص رواية المباهلة : أن وفداً من نصارى نجران ، أتى المدينة في شوال ١٠ هـ وكان يتكون من ٧٠ فارساً منهم ١٤ من الاعيان ، وثلاثة رؤساء ، العاقب « نقيب المهن المدنية » والسيِّد (مدير القوافل) والأسقف ، (مفتش المدارس والأديرة المتصل بالدول المسيحية) جاء هذا الوفد للتفاوض مع محمد ، وقد كانوا يرتدون الديباج ، واختلطوا بالناس ، وسمح لهم بالدخول إلى المسجد للصلاة متجهين قبل المشرق ، ولما اجتمعوا مع محمد لامهم على الاعتقاد بألوهية المسيح ودعاهم إلى الإسلام ، واحتدمت المجادلة ، فاقترح عليهم النبي / بوحي من الله ، وفق الآية ٦١ من سورة آل عمران / المباهلة بأن يتلاعنوا صبيحة الغد ٤ شوال سنة ١٠ هـ/١٥ يناير سنة ٦٣١م « فلما تشاوروا واستشاروا ، جاء الرؤساء المسيحيون في الميعاد ليعلنوا تخليهم عن المباهلة ، ويصالحوا النبي على الشروط التي قبلوها » .

أنظر ــ ابن الأثير ــ الكامل في التاريخ ٢٩٣/٢ ، طبقات بن سعد ١٠٨/١ ق١ مما يروى عن هذه الحادثة، أن سعد بن أبي وقاص في عام ٤٠هـ / احتفظ بموقف حيادي ، رافضاً أمر معاوية القاضي بسبِّ علي من على المنابر « محتجاً من أن النبي أشرك علي معه في المباهلة »

وقد التفت لويس ماسنيون إلى أن القاضي « ابو يوسف » أغفل « المباهلة » في كتاب الخراج ، لأسباب تتصل بالخلافة ــ راجع مقالته/المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة ١٠هـ بالمدينة / نقلها ــ د.عبد الرحمن بدوي في كتاب « شخصيات قلقة في الإسلام » ص ١٥٩ ــ ١٨٢ .

٥٤ـ المجالس المؤيدية ــ المجلس الثلاثون من المئة الأولى ــ ١٤٥/١ ــ ١٤٦ .

الفصل العاشر

نظام تراتب الأئمة عندهم

في بداية « فصل الإمامة » أشرنا[1] الى أن إخوان الصفاء كانوا ينظرون الى الدين على أنه « الطاعة من جماعة لرئيس واحد » وهذه الطاعة لا تتبيّن إلا بالأوامر والنواهي ، والأمر والنهي لا يعرفان إلاّ بالأحكام والحدود[2]، فالضرورة توّجب وجود من يطبق هذه الحدود وأحكامها إنطلاقاً من كون هذه الأمور تخضع في رؤيتهم الى مفهومي الدين والدنيا ومعرفة سياستيهما في المجالين[3]، فالسياسة عندهم تتوافق ومفهوم عصرهم ، باعتبارها « تاج العلوم » من حيث أنها العلم الذي يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها في السعي من أجل بسط نفوذ الإنسان وصراعه ، والسياسة عندهم لا تتم إلاّ بعد وجدان الرياسة[4].

« والرسائل » كما أشرنا ، هي دليل عملهم في مناحي الحياة والسياسية خصوصاً . وما وضعوا هذه « الرسائل » إلاّ لكي يُثوّروا الناس من خلالها ، فهي برنامج سياسي وتثقيفي لجماهيرهم وأعضائهم ، أي أن مسألة السياسة هي الهدف الأول والأسمى في تلك الرسائل .

وموقفهم السياسي ، أجلوه بشكل واضح في « الرسالة رقم ٢٢ » من رسائلهم[*] حيث أشاروا فيها الى كل متناقضات عصرهم ، وأطلقوا أحكاماً عليها على ألسنة الحيوانات وعلى موضوع الخلافة فقد نظروا لها من خلال الخليفة ذاته ـــ الخليفة العباسي ـــ كوجهين لعملة واحدة ، وحددوا الموقف منها على ضوء نظرتهم للإمامة ، فقالوا : « وأمّا خلفاؤكم الذين تزعمون إنهم ورثة الأنبياء ، فكفى في وصفهم ما قال الله تعالى » وقال رسول الله ﷺ : « ما من نبوة إلاّ ونسختها الجبروتية ، ويسمون باسمهم

الخلافة ، ويسيرون بسيره الجبابرة ، وينهون عن منكرات الأمور ، ويرتكبون هم منها كل محظور ، ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ، ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون إلى الفجور ، واتخذوا عباد الله خولاً ، وأيامهم دولاً ، وأحوالهم مغنماً ، فبدلوا نعمة الله كفراً ، وإستطالوا على الناس افتخاراً[6] » وهذا النص ، سيامي الفحوى مطلقاً ، فهو مُحفِّزٌ للناس ضد الخلافة ، ومجيِّش للنفوس من خلال العقيدة ، وينمي عن موقف مذهبي — آيديولوجي — يتمسكون به ، وفوق ذلك ، يذكرون بشكل مباشر في خاتمة الرسالة المطلب السياسي — الآيديولوجي ، وبشكل مرموز بغية الإيغال في التحفز قائلين : « ثم اعلم أيها الأخ ، إنّا قد بيّنا في هذه الرسالة ، ما هو الغرض المطلوب ، ولا تظن بنا ظن السوء ، ولا تعد هذه الرسالة من ملاعبة الصبيان ، ومحاوفة الإخوان ، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق الفاظاً وعبارات وإشارات ، كي لا يخرج بنا عمّا نحن فيه ، وفقكم الله لقراءتها ، واستماعها ، وفهم معانيها[7] » ، وأهمية هذه الرسالة تكمن في تذكية عقول الناس وتحريكها من خلال كشفهم قناع الزيف المسدل على وجه الخلافة ، وقتذاك ، من خلال تعرية حقيقة ما يدور في المجتمع العباسي من تناقضات وصراعات سياسية ومذهبية وغيرها .

وعلى ضوء تلك التحليلات والنتائج المستخلصة لطبيعة الدولة والمجتمع ، فقد انطلقوا من مفهوم سياسي صرف ، حددوا فيه مراتب أئمتهم ، ضمن الإطار الآيديولوجي — الديني — الذي يشتركون فيه مع السلطة — الخلافة — ، ولكن من زاوية مستقلة تماماً ، ومتعارضة معها ، « فخلافة الله هي أمر خارج عن تدبير السياسية البشرية[8] » وبهذا الفهم فصلوا مسألة الخلافة عن الإمامة ، أي أنهم فهموا الخلافة زمنياً ، وعرفوا الإمامة روحياً ، ومازجوا بين الإثنتين ، وفق الظرف الموضوعي الذي كان يحيط بهم وقتذاك . أي أنهم انطلقوا قطعاً من العام — الدين الإسلامي — الى الخاص — منظور الإمامة — وكيّفوا المسألة ، دون حدوث أي تعارض ، يخلق حالة من التناحر عندهم / رغم وجودها كقانون / فقد أكدوا على أمر المستخلفين من ذرية آدم في الأرض من كان منهم مستخلفاً فيها بأمر الله الذي إستخلف به آدم بعد التوبة وهو الأمر الثاني والوصية الثانية التي لم يتعدها ولم ينسها وجعلها كلمة باقية في عقبه ، وهي خلافة النبوة ومملكة الرسالة والإمامة[9] . وهكذا جيّروا مسألة خروج آدم من الجنة وفق نصه الديني — عام — الى أمر الإمامة ، أي الخاص ، وهم بهذا حققوا مسألة جدلية هامة جداً عجزت حتى الأحزاب السياسية المعاصرة من تحقيقها ،

ومنظور الأئمة عندهم ، هم الذين استخلفهم الأنبياء من بعدهم للقيام بأحكام شرائعهم فهم يقومون في الأمة من بعدهم مقامهم[10] . هذا الشرط الديني نقطة جوهرية عندهم في الإمام وعلى أساس هذه النقطة قسموا المستخلفين بعد الأنبياء إلى قسمين ، « فمنهم أئمة يهدون بأمر الله ، وبما أوحاه إليهم على ألسنة أنبيائهم ، ومنهم ظالم لنفسه مُسيء بجلوسه في غير مجلسه ، وأخذه مالا يستحق ، وهم أئمة يهدون إلى النار[11] » وضمن هذا المفهوم اعتقدوا بوقوع الخلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، منطلقين من أن مسألة فهم النص القرآني خضعت لجانب واحد من التفسير ، مما أُسيءَ استخدامه في أمر الإمامة ، / التفسير الظاهر / في الوقت الذي يرتؤون في هذا النص تفسيراً باطناً مستوراً ، وينطلقون بذلك من النص القرآني : « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم[12] » والراسخون في

العلم ، هم العلماء من أهل بيت النبوة عندهم ـــ أي الأئمة[12] هنا نلاحظ أنهم تمسكوا بنص شرعي روحي، القرآن ، مع نص فقهي ، حديث الرسول ، إضافة الى النسب الهاشمي وشكل هذا الثلاثي قاعدة فقهية استندوا عليها في أمر أئمتهم .

وضمن الخط العام في مفهوم الإمامة في الفقه الشيعي ، فإن مسألة الإمام في الاعتقادات الإسماعيلية ، لا تشذ عن مفهومها ، فهي تنتقل من الآباء للأبناء ولا تنتقل من الأخ لأخيه ، وهذه الإمامة يكون انتقالها عن طريق الميلاد الطبيعي ، فيكون ذلك بمثابة نص من الأب بتعيين الإبن ، ويعتقدون أن الإمام لا يخطىء في معرفته هذه بحال من الأحوال وإلاّ لما عُدَّ إماماً ، كما جعلوا ولاية الإمام أحد أركان الدين[14] وكما أشرنا ، من أن الحركة الإسماعيلية ، أضفت بعداً سياسياً على مسألة الإمام بشكل خاص ، كما أنهم فلسفوا العقائد الإسلامية ، وأدخلوا عليها التعليقات والبراهين والحجج التي تتفق مع واقع العقل ومنطق عصرهم ، ضمن الإطار العام للشريعة الإسلامية ومن منطق القرآن الديني المؤوّل وفق نظرتهم الآيديولوجية ، متكئين على أقوال النبي محمد وعلي في هذه المسألة ، فهم يفسرون الآية : « ما ننسخ من آية أو نُنسها نأتِ بخير منها أو مثلها[15] فتفسيرها عندهم ، ما ينقرض إمام من الأئمة « الذين هم آيات الله » وأعلامه وأركان دينه وقوامه ، بموت طبيعي ، واخترام جسمي إلاّ ويقيم مقامه مثله في فضله أو أمثل منه في فعله[16] وقولهم « آيات الله » يستمدون هذا المعنى من قول الإمام علي : « أنا الآيات البينات[17] وبما أن الأئمة ينحدرون من سلالته ، فهم كانوا ناشئين منه ، موجودين عنه ، وهو أقدمهم في الفضيلة وأسبقهم في الجليلة[18]. وعلي / كما أسلفنا / هو رأس الأئمة ، ونقطة الإرتكاز في النظرية عندهم ، وربما حُمِّل الرجل ، أكثر مما يجب ، وقُوِّل وربما هو ليس بقائل ففي حديث يذكره الفاطميون أنه سُئِل عن أهل السنة والجماعة فقال : وأنا وأصحابي وإن قلّوا ! قيل : ومن أهل البدعة والفرقة ؟ قال : المخالفون لي وإن كثروا[19] رابطين هذا الحديث ومنطوق الآية : « وأكثرهم للحقِّ كارهون[20] فهذا الحديث يحمل في ثناياه البُعد السياسي ، مما يخولنا القول بأنه وُضع لخدمة أهدافهم السياسية ، وهي مسألة مبررة آيديولوجياً للصراع القائم بينهم وبين مناوئيهم ، فهم قد فهموا الرسالة النبوية ، والتي قام بتطبيقها الخلفاء هي « سحر عقلي وأمر إلهي » يؤثرون به على من تبعهم من المؤمنين ، معتبرين ذلك « السحر الحلال المبين ، والقول الصادق اليقين ، وهي القوة الناموسية المؤيدة بقوى النفس الكلية ، بما أوحي لها من القوة العقلية[21] وهذا الإدراك يتجسد عندهم بمنظور سياسي خالص ، رتبوا على ضوئه مسألة التنصيب في الإمامة ، منطلقين من الدين ، باعتباره يؤثر على السياسة بفعل خصوصيته المتميزة والعاملة في كوامن الروح عند المسلمين ، فضرورة الرئيس أو الإمام تتطلبها طبيعة علاقات الناس في المجتمع ، باعتبار أن عالم النبات والحيوان فيه ملوكاً ورؤساء ، فالأصح الأصح يجب أن يكون الأمر في البشر أكثر منه في بقية العوالم[22]، والإمام هو الضرورة للعصر عندهم باعتبار أن الشريعة المحمدية كان سبب الإختلاف فيها هو « طلب المنافسة في الرياسة » لذلك أوقعوا الخلاف والمنازعة في الأمة ، وبهذه الأسباب تفرقت الأمة وتحزّبت ، ووقعت بينهم العداوة والبغضاء أبداً وصاروا الى الفتن والحروب[23] وهذا الإسقاط يكشف لنا فهماً أولياً لحالة « الصراع الطبقي » الدائرة في المجتمع ، وعلى ضوء هذا الصراع ، ثبتوا موقفاً عقائدياً يتلاءم ونظرتهم الآيديولوجية

والتي يخوضـون الصراع على أسـاسها مع بقية التيارات المتنازعة على السـلطة الإسلامية، من خلال خصوصيتها الذاتية المنسجمة مع الموقف العام في إطار الشريعة الإسـلامية والمنطلقة من كل زوايا الصراع المختلفة ، ولكن السلطة السياسية ظلت هي المسألة الأولى التي دار حولها الصراع ، ولذلك أشاروا بقولهم : « وكذلك اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين واحد لافتراقهـم في موضـوعاتهم ، وإختلاف لُغـاتهم ، وأهوية بلادهم / انظر الخصـوصيـة هنـا / وتباين مواليدهم وتصور رؤسائهم وعلمائهم وأساتذتهم الذين يختلفون فيما بينهم طلباً لرياسات الدنيا ، وقد قيل في المثل: خالف تذكر لأنه لو لم يقع بين رؤساء علمائهم الاختلاف لم تكن لهم رياسة وكانوا شرعاً سواء لأن أكثرهم متفقون في الأصول مختلفون في الفروع[٢٤]» وهذا الموقف يبيّن مدى فهمهم السياسة لمجمل حالة الصراع القائمة في آنهم .

الأئمة الأسماعيلية :

أغلبية المصـادر التاريخية ، لاتختلف بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصـادق وهو الأبن الأكبر للصادق ، وهو المنصوص عليه في بدء الأمر في حياة أبيه[٢٥]، وقد اختلف في موته ، وإنما فائدة النص عليه انتقال الإمامة منه إلى أولاده،«فإن النص لايرجع القهقري، والقول بالبداء محال ولاينص الإمام على واحد من أولاده إلاّ بعد السماع من آبائه ، والتعيين لايجوز على الإبهام والجهالة[٢٦]» تلك هي قاعدة فقهية في تثبيت الإمام بالنص ، كانت سارية المفعول لدى غالبية الفرق الإسلامية ، والشيعية على أكثر خصوص . ولكن عندما توفي **جعفر الصـادق** افترقت شيعته بعده إلى ست فرق[٢٧]فرقة قالت : « إن جعفر بن محمد حي لم يمت ولا يموت حتى يظهر ويلي أمر الناس ، وإنه هو المهدي ، وهذه الفرقة « **الناووسية** » .

وفرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد ابنه « **إسماعيل بن جعفر** » وأنكرت موته في حياة أبيه[٢٨] وزعموا أن اسماعيـل لايموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس وأنه هو **القائم** ، ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة وشريعة جديدة ، ينسخ بها شريعة محمد[٢٩]، وأنكرت هذه الفرقة موته في حياة أبيه ، ولكن أباه غيّبه على جهة التلبيس على الناس ، وأن أباه جعفر الصادق قد أشار إليه بالإمامة بعده ، وقلدهم ذلك ، وأخبرهم أنه صاحبه والإمام لايقول إلاّ الحق ، فلما ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم ، وأنه لم يمت وهذه الفرقة تسمى « **الإسماعيلية الخالصة** »[٣٠].

وفرقة ثالثة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد هو **محمد بن جعفر** ، حيث قالت هذه الفرقة إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه ، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمر لمحمد بن إسماعيل وكان الحق له ولايجوز غير ذلك ، لأنها الأمامة ــ لاتنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسـين ، ولاتكون إلا في الأعقاب ، ولم يكن لأخوي إسماعيل عبد الله وموسى في الإمامة حق ، كما لم يكن لمحمد بن الحنفيـة حق مع علي بن الحسـين ، وأصحاب هذا القول يسمون « **المباركية** » نسبة إلى « المبارك » مولى إسماعيل بن جعفر[٣١].

فأما « الإسماعيلية » فهم « الخطابية » أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع[٣٢]، وهذه الفرقة قالت بعد غيبة أبي الخطاب أن روحه حلت في محمد بن إسماعيل بن جعفر ، وساقوا الإمامة في ولد محمد بن إسماعيل ، والقرامطة هي الفرقة التي تقول بذلك ، وأضافوا « لايكون بعد النبي محمد إلا سبعة أئمة » علي بن أبي طالب ، وهو إمام رسول ، والحسن والحسين . وعلي بن الحسين . محمد بن علي . وجعفر بن محمد الصادق ، ومحمد بن إسماعيل بن جعفر ، وهو الإمام القائم ـــ المهدي ـــ وهو رسول » وهو من « أولي العزم » وأولو العزم عندهم سبعة ، نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وعلي ، ومحمد بن إسماعيل ، وجاءت هذه السباعية على معنى ، أن السموات سبع ، وأن الأرضين سبع ، وأن الإنسان بدنه سبع .. الخ[٣٣].

تلك هي القواعد الأساسية ـــ الفقهية ـــ التي انطلقت منها الحركة الإسماعيلية في سياق عملها التاريخي في مسألة الإمامة وذهبوا أبعد من ذلك وحجتهم أن الإمامة إذا كانت قد بدأت في هذا العهد المُبكر فتكون محدثة ولايقوم وجودها على أساس متين[٣٤] فأشاروا إلى بُعدها التاريخي منطلقين من بدء الخليقة ، وإعتبار آدم هو أول خليفة ، خضع لهذه التسمية بعد أن تاب ورجع عن معصية ربّه[٣٥]، وطبقوا هذا المبدأ في قواعدهم الإمامية تطبيقاً دقيقاً ، وسلسلوا الإمامة تسلسلاً هاماً ، معتمدين على النصوص التي وردت في التوراة والإنجيل ، مضيفين إلى ذلك قولهم بالأكوار والأدوار ، فقد جعلوا كل دور يتألف من إمام مقيم ، ورسول ناطق أو أساس له ، ومن سبعة أئمة يكون سابعهم متممُّ الدور ، التقسيمات السُّباعية أخرجوها بفلسفتهم التأويلية للشريعة وعلى أساس تراتب الأنبياء ، فهي عندهم ست دعائم بإزاء ستة أيّام طهارة وصلاة وزكاة وصوم ، وحج وجهاد ، والسابعة هي الولاية للإمام علي[٣٦] باعتبار أن الولاية ـــ الإمامة ـــ هي آخر الفرائض ، وأشرفها ، وأعلاها رتبة ، وبها قوام كلها ، وبما أن الإنسان هو أشرف مواليد هذا العالم ونهاية قوته ، وآخر ما ظهر منه ، فأئمَّةُ هو السابع من درجات الموجودات ، وولاية علي سابقة عن فرائض دينه[٣٧]، والدور السابع ، أو الدور الكبير يبتدأ عندهم من عهد آدم إلى القائم المنتظر ، والذي يسمى دورة الدور السابع ، ويكون بالوقت ذاته مقيماً لعدد النطقاء الستة[٣٨].

إن هذا الترتيب في الإمامة أخضعوه للشروط الموضوعية التي تسير وفقها الحركة في البعد السياسي والتاريخي ، فإعطاء هذا المركز المرموق للإمام ، وجعله مثلاً أعلى لهم كان نقطة المحاججة ضد الخصوم ، كما أنه شكل حجر الزاوية في نظرية الإمامة عندهم . لذلك جعلوا الإمامة على درجات ومقامات ، وزودوا الأئمة بصلاحيات واختصاصات محدودة لايتجاوزونها[٣٩].

* * *

هوامش الفصل العاشر

١ ـــ راجع ص ١١٨ ـــ ١٢٠ من بحثنا هذا .

٢ ـــ الرسالة الثانية والأربعون ـــ الأولى من العلوم الناموسية ـــ الرسائل ٤/٢٤ .

٣ ـــ الرسالة الجامعة ٢ / ٧٩٣ .

٤ ـــ الرسائل ٣١٤/١ بيروت ـــ وكذلك د.حجاب الفلسفة السياسية/ص٣٤٥ .

٥ ـــ وهي الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات ، والموسومة بعنوان « في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها ، وهي اخطر و أطول رسالة عندهم تبدأ بـ ص ١٥٢ وتنتهي بـ ص ٣١٧ من الجزء الثاني .

٦ ـــ المصدر السابق ٣٠٢/٢ ـــ ٣٠٣ .

٧ـــ المصدر السابق ٣١٧/٢ .

٨ ـــ الرسالة ٥٢/ الحادية عشرة العلوم الناموسية والشرعية . الرسائل ٤٠٥/٤ .

٩ـــ المصدر السابق ٤٠٤/٤ .

١٠ـــ الرسالة الجامعة ٢٧٢/٢ .

١١ـــ المصدر السابق ٢٧٢/٢ ـــ ٢٧٣ .

١٢ـــ سورة البقرة ـــ آية ٧

١٣ـــ الرسالة الجامعة ٢٧٣/٢ .

١٤ـــ عارف تامر ـــ الإمامة في الإسلام/ص٦٥ .

١٥ـــ سورة : البقرة ـــ آية ١٠٦ .

١٦ـــ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الثاني والعشرون المئة الأولى ١٠٥/١ .

١٧ـــ المجالس المؤيدية ـــ المصدر السابق .

١٨ـــ نفس المصدر .

١٩ـــ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الخامس والعشرون من المئة ـــ ١٢٣/١ .

٢٠ـــ سورة المؤمنون ـــ آية ٧١ .

٢١ـــ الرسالة ٥٢/ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ، الرسائل ٤٣١/٤ .

٢٢ـــ المصدر السابق ـــ ٦٠٤/٤ .

٢٣ـــ الرسالة ١٣/السابعة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات ـــ الرسائل ١٦١/٣ .

٢٤ـــ المصدر السابق ـــ الرسائل ١٦٠/٣

٢٥ـــ الشهرستاني ـــ الملل والنحل ١٩١/١ .

٢٦ـــ الشهرستاني ـــ المصدر السابق .

٢٧ـــ النوبختي/فرق الشيعة /ص٥٧ ، علماً إن فرق الشيعة إثنتان وثمانون فرقة /٢٠ للزيدية/١٢ للكيسانية ٣٤ للإمامية /٨ للغلاة/ ٨ للباطنية ، راجع بهذا الصدد حول تفصيل هذه الفرق حسب الأرقام ، د.عارف تامر وكتابة ، الإمامة في الإسلام / ص ٧٥ ومابعدها .

٢٨ـــ انظر خبر ذلك عند الشهرستاني ـــ ١٩١/١

٢٩ ـــ النوبختي/ ص٦٢

٣٠ـــ النوبختي / ص٥٨ ، وعند الشهرستاني « الإسماعيلية الواقفة » الملل ١٦٧/١ .

٣١ـــ النوبختي / نفس المصدر ، والأشعري / ص٢٧ ، والشهرستاني ١٧٩/١ ـــ ١٨٠ .

٣٢ـــ المصدر السابق /ص٥٨ ـــ ٥٩ ، والأشعري ص ١٠ــ١٤ ، والشهرستاني ١٨٠/١ ، والكشي/ص ٢٤٦ ـــ ٢٤٧ .

٣٣ـــ النوبختي/ص ٦١ـــ ٦٢ ويشير إخوان الصفاء إلى أن وأولي العزم ـــ هم الأنبياء والمرسلون من ذرية آدم ، وسمّوا بأولي العزم لأنهم عزموا على قطع مادة إبليس « معصية الله » ، وإخراج ذرية آدم من الخطيئة التي أوقعهم إبليس فيها ودعاهم إليها » الرسالة الجامعة ٢٥٢/١ .

٣٤ـــ د. عارف تامر . الإمامة في الإسلام ـــ ص ١٤١ .

٣٥ـــ الرسالة ٥٢/ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ٤٠٤/٤ .

٣٦ـــ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الرابع والعشرون من المئة الأولى ١١٧/١ .

٣٧ـــ المصدر السابق ١١٨/١ .

٣٨ـــ د. عارف تامر . الإمامة في الإسلام /ص ١٤٢ ، وسوف نتطرق إلى ـــ النطقاء ، في الصفحات القادمة .

٣٩ـــ المرجع السابق .

الفصل الحادي عشر

هيكلية البناء التنظيمي للأئمة

مثلما أخضعوا كادراتهم السياسية في مختلف درجات مواقع الدُّعاة ، في حركتهم السياسية ، كذلك أخضعوا أئمتهم إلى نظام صارم ودقيق في سرّيته ، نظراً للأهمية القصوى التي يعولونها على الإمام ، باعتبار أن الأرض يجب أن لاتخلو من إمام ، فالحتمية النظرية تفرض وجوده ، إمّا ظاهراً أو مستوراً ، وفق ماتقتضيه الظروف ، ولايخفى عن بالنا أنهم كانوا يروّجون بشكل أو بآخر لوجود الإمام ، ولكنهم أرادوا أن يكون المنتمي إليهم مؤمناً بوجود هذا الإمام أولاً ، وثانياً منقاداً إلى توصية الإمام نفسه ، وثالثاً ، أن يكون هذا الإمام عند الطلب ساعة الضرورة. فهم يقولون من يرى ويعتقد أن الإمام الفاضل المنتظر الهادي لايظهر من خوف المخالفين ، وصاحب هذا الرأي يبقى طوال عمره منتظراً لخروج إمامه ، متمنياً لمجيئه مستعجلاً لظهوره ، ثم يفني عمره ويموت بحسرة وغصة ، لايرى إمامه ولايعرف شخصه[1] .

ثم أنهم يحرصون على الإمام بشكل غير عادي ، باعتبار أن عملية إعداده التنظيمي والسياسي تطلبت جهداً عسيراً ووقتاً طويلاً ، فليس من السهولة التفريط به بعد أن أفنى العمر داخل الحركة ، وأعطاها كل مواهبه ، إضافة الى أن الحركة حرصت عليه في التنشئة والإعداد ، بحيث غدا آهلاً للاطلاع على كل أسرارها ، وغدا من أصحاب النواميس الذين هم خلفاء الأنبياء في أُمَمِهِمْ بعدهم ، وإن صاحب الناموس يحتاج في وضعه للناموس وتتميمه وتكميله إلى نيف. وأربعين خصلة من الفضائل البشرية والملكية[2] فهذا الإعداد الطويل الصبور ، هو الغاية لأن يصل بها الكادر إلى درجة

الإمام ، فكيف لايصُان ، بعناية دقيقة بعد أن وَصَلَها ، وتعرض في مسار حياته إلى شتى التجارب ، وأقسى المِحَنْ ، وأدى القَسَمْ الخطير ، وصار حجة للناس وعليهم في أمور الشريعة ، فكيف لايُقيّد بنظام صارم ، هو أساس في وضعه وتطبيقه ؟

ومن هذا الجانب في المسؤولية ، وضعت الحركة الإسماعيلية « نظام » تراتب الأئمة على النحو التالي :

١ـــ الإمام المقيم :

وهو الذي يقيم الرسول الناطق ويعلمه ويربيه ، ويدرّجه في مراتب رسالة النطق ، وينعم عليه بالإمدادات ، وأحياناً يطلقون عليه اسم « رب الوقت » وصاحب العصر ، وتعتبر هذه الرتبة أعلى مراتب الإمامة وأرفعها وأكثرها دقة وسرّية[٣] .

٢ ـــ الإمام الأساس :

ويقال له « الوصي » ومعناه أنه أساس المؤمنين لبناء آخرتهم بما يقفون به على بيان الوحي ، فاشتق للوصي اسمُ الأساس[٤] ، وهو الذي يرافق الناطق في كافة مراحل حياته ، ويكون ساعده الأيمن ، وأمين سره ، والقائم بأعمال الرسالة الكبرى ، والمنفذ للأوامر العليا ، فمنه الأئمة المستقرون في الأدوار الزمنية ، وهو المسؤول عن شؤون الدعوة الباطنية القائمة على الطبقة الخاصة ، ممّن عرفوا « التأويل » ووصلوا إلى العلوم الإلهية العليا[٥] ، وعند القرامطه هو علي بن أبي طالب ، ومن صلبه لامن صلب الناطق تكون الأئمة ، ويستدلون على ذلك في « تأويل » « البسملة » باعتبار أن الياء من كلمة « الرحيم » ظهرت في اسمه ، ثم بهذا الصدد يعتبرونه أساساً بدليل قول الرسول محمد« أنا مدنية العلم وعلي بابها » فالمفاتيح دليل على الدُعاة ، والباب الواحد دليل على الأساس بهذا القول [٦]

٣ ـــ الإمام المُتِمّ:

ومعنى المتم، أن بالأئمة تتم أدوار النطقاء[٧] ؛ على أن لكل متُم حظّه ونصيبه من دور ناطقه إلى أن يبلغ الأمر من الأول إلى الثاني ، ومن الثاني إلى الثالث إلى تمام من السادس إلى السابع[٨] وهو الذي يتم الرسالة في نهاية الدور ، والدور كما هو معروف عندهم يقوم به سبعة من الأئمة ، فالإمام المُتِمّ يكون سابقاً ومتمماً لرسالة الدور ، وأن قوته تكون معادلة لقوة الأئمة الستة الذين سبقوه في الدور نفسه بمجموعهم ، ويطلق عليه ناطق الدور / هنا قرّب من الصفة النبوية / أي أن وجوده يشبه وجود الناطق بالنسبة للأدوار . أما الإمام الذي يأتي بعده فيكون قائماً بدور جديد ومؤسساً لبنيان حديث[٩] .

٤ـــ الإمام المستقر :

ويُطلق عليه أيضاً « المستور » وهو الذي يملك صلاحية توريث الإمامة لولده ، كما أنه صاحب النص على الإمام الذي يأتي بعده ويسمونه أيضاً الإمام بجوهر والمتسلم شؤون الإمامة بعد الناطق مباشرة ، والقائم بأعباء الإمامة أصالة[١٠]

٥ـــ الإمام المستودع :

وهو الذي يتسلم شؤون الإمامة في الظروف والأدوار الاستثنائية، وهو الذي يقوم بمهماتها نيابة عن الإمام المستقر بنفس الصلاحيات المستقرة للإمام المستقر ، ومن الواضح أنه لايستطيع أن يورث

الإمامة لأحد من ولده ، كما يطلق عليه نائب غيبة[11] إن هذا النظام الصارم ، في هذا الترتيب ، لم يكن مجرد تشكيلة سياسية ــ تنظيمية ، سعت إليها الحركة الإسماعيلية فقط ، بل كانت مسألة إيمان بقوى الإنسان ، وبقدرته على أن يكون الإنسان النموذجي ، الذي تسعى به الحركة من خلال برامج إخوان الصفاء ، تلك الهيئة العليا التي استطاعت أن تضع تلك «الحدود» ــ الدرجات ــ بعبقرية فذة من خلال أفقها المعرفي في بنية الإنسان الذاتية ، سابرة غوره ، من التجربة الذاتية لأعضائها ، بدءاً من التنشئة البسيطة ، وإنتهاء بدرجةالإمام ، آخذين بعين الاعتبار تاريخ أسلافهم من الحركات الإسلامية الثورية ، أو من إمتدادهم الشيعي ، الذي أخضعوا مفهومه لنظرتهم الآيديولوجية الصحيحة في وقتها ، والذي يصب في نظرتهم نحو بناء مدينتهم الفاضلة ، المُعدة للإنسان ذاته بعد أن يرتفع إلى الرُتبة الملكية ، التي سعوا جاهدين لتحقيقها من خلال النموذج ، الإمام، وهذا الإمام قبل أن يكون خليفة الله ، يجب أن يكون بحالة متطورة دائماً ، نحو الأرقى ، حتى يصل تلك الدرجة الملكية ، بغية استحقاق « اسم الإنسانية » وبالتالي يكون جديراً بلقب « خليفة الله في أرضه » ومدبر عالمه ، كي يستحق الطاعة ممن هم دونه من النفوس الناقصة ، الرذلة ، المتخلفة عن درجة الكمال ، حتى يرقيها إلى أجل الأعمال ، وأنفس الأحوال ، فالنفس الزكية دائبة مجتهدة في رفع درجة الوضيع إلى المحل الرفيع[12] وعلى هذا الأساس يكون الإمام الأنموذج الأمثل لبقية الناس كي يهتدوا به في كل عصر ، إمام معصوم ، فهو الرئيس السياسي والشرعي للجماعة الإسلامية ، وهو السلطة الوحيدة القادرة على النظر في كل المسائل التي لم تفصل فيها الشريعة ، ليؤخذ بأحكامه فيها ، كما أنه السلطة الوحيدة القادرة على تفسير الأحوال الشرعية وتطبيقها، وقد أكد إخوان الصفاء على الأبعاد المعرفية في شخصية الإمام من فلسفة وفكر بغية تدبير شؤون الحكم والرعية ، وتبعاً لذلك يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن يصلح مادام مبنياً على أسس أخرى غير العلم ، مثل الثروة أو القوة ، فهم بذلك يكونوا قد أشاروا إلى حقيقة هامة لأزمة حتى عصرنا هذا ، على حد تعبير باحث معاصر[13] هي اعتماد سلطة الحكم على العلم والمعرفة .

الإمام المستور والإمام المستودع :

اوضحنا من خلال البحث في أكثر من مكان ، من أن « جماعة إخوان الصفاء » كانت ذات نشاط سياسي واضح ،[14] وما تلك الترتيبات التنظيمية ، التي أوضحناها إلاّ دليلاً ساطعاً على فعلهم الفاعل في السياسة ، بل أستطيع أن أقول ، هم الأكثر جذرية من بين الحركات الإسلامية التي استطاعت أن تسيّس الإسلام ، وفق منظورها الخاص ، منطلقة بالسياسة من العام ذاته ، الإسلام ، فهي جمعية سياسية ذات أهداف خاصة ، كانت ترمي إلى تنوير العقل الإسلامي ، والقضاء على انتهازية هذا الفكر في التحالف مع الملوك وأوليجارشية الحكم[15] في السلطة العباسية ، حيث أنهم كانوا نشيطين جداً لإعداد ملاكات تسعى لتحقيق مدينتهم الفاضلة ، ووظفوا الملاكات والكوادر وسهروا على إعدادها بشكل ليس عادياً ، وهو ماأثار حنق أعدائهم من السلفيين وغيرهم من المذاهب والفرق

بشتى مللها ، بما فيهم بعض فرق الشيعة ، فعلاقاتهم السياسية كجماعة كانت متحررة من العلاقات المباشرة إلى مرحلة العلاقات غير المباشرة ، التي تم تنظيمها عندهم في بناء تنظيمي ـــ خلوي ـــ كما أشرنا سابقاً ـــ وهم أكدوا هذا بقولهم : « إنّا نبني مدينة روحانية فاضلة شريفة ، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد ، وهو السابع ، ويكون بناؤها بقرب حاله ، ويحدد وقته ، لأنه هو المالك للنفوس ، في وقت مملكة السادس ، والسادس مالك الأجساد قبل مجيء السابع ، فإذا جاء السابع ، مَلَكَ النفوس والأجساد لأن مَنْ مَلَكَ النفوس ، فقد ملك الأجساد ، ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس ، إذ النفوس بها تحيا الأجساد ، وبمفارقتها يكون موتها ، ويكون أهل هذه المدينة أخياراً فضلاء »[16] والمتتبع لهذا النص يتلمس الأبعاد السياسية ، من خلال الأهداف المذكورة فيه : « بناء المدينة » وتحديد وقت هذا البناء من خلال ظهور أئمتهم ـــ السادس والسابع ، ولكن المسألة تأخذ جانب الإعداد النظري لمجمل كوادر الحركة ، بغية أن يتحول الالتزام من القوة إلى الفعل ، أي عندما تكون النفوس منقادة للنفوس الأفضل منها « الإمام » إن هذا التأكيد الروحي في الالتزام يعطيه بعداً شبه مطلق ، بحيث تخضع الأرواح إلى المؤثرات عليها ، الأرواح الأعلى ، ومن ثم يكون التأثير الأيديولوجي على قوى الفكر أولاً ، بحيث يصبح مجمل قوى النفس الأخرى تحت هذا المؤثر الأيديولوجي ، أي يكون هناك إيمان مطلق بالهدف الذي كان الألتزام منهجاً من أجله ، فتوكيدهم على ملكة النفوس قبل الأجساد ، ليس أمراً عادياً ، بقدر ماهو أمر أخطر ، فالجسد أداة منفذة لما يوعز به الفكر ، وهو ماكان واضحاً عندهم « من ملك النفوس ، فقد ملك الأجساد » و «الرسائل» بأغلبها كانت تؤكد على هذا الجانب الروحي بالتثقيف ، لأنهم فعلاً كانوا عازمين على تغيير المجتمع ، لذلك ركزوا على الجانب الفكري في الإعداد النظري والتنظيمي ، كي يستطيعوا أن يوصلوا قياداتهم إلى تفهم عميق والمسألة التي عدّوا لأجلها ، فالمدينة الفاضلة تحتاج إلى أناس « أخيار فضلاء »[17] أفنوا العمر فعلاً في النضال كي يفهموا ماذا تعني المهمة .

وعملية إيجاد تراتب تنظيمي للأئمة سابقة على أوانها ، بالمقارنة مع بقية الحركات التي عاصروها ، لذلك كانوا دقيقي التطبيق في الواقع العملي للنظرية التي أوجدوها بهذا الصدد ، فلقد ابتكرت عبقريتهم « التبطين » لأجل تظهير الصراع بعد /نظرية الإمامة/ حيث جعلت الإمامة موروثاً وإبداعاً في آنٍ ، « تفويض القيادة /الوصاية بالقيادة » فالإمام الموروث من أصل معروف يمكنه الاستيداع في إمام جديد ، هذه النظرية على حد تعبير معاصر[18] تدخل نمطاً من ديمقراطية الثورة على الفكر الإسلامي التغييري ، لاسيما و أن علاقات المجتمع في العصر العباسي أخذت تظهر بشكل واضح في تقسيماتها الطبقية ، فقد انتقلت « الخلافة من دولة زراعية عسكرية إلى امبراطورية تجارية عالمية »[19] إن الترجمة السياسية لهذه العلاقة ، أدت بالنتائج الإيجابية على تطور الحركة الإسماعيلية تاريخياً ، فعملية استيداع الإمامة في شخص موثوق ، كان قد تتلمذ روحياً على يد قيادة الحركة ـــ الأئمة ـــ بحيث لم يفكر هذا المستودع قطعاً في يوم ما بأن يكون هو الإمام الروحي ـــ المستقر ـــ ولافكّر في أن يخون هذا الإئتمان ، فهو شرف لايرقى إليه شرف آخر في الوجود ، وإن أدى ذلك إلى استشهاده ، إن هذه الجدلية مابين المستقر« الثابت » وبين المستودع « المتحول » أدخلت كثيراً من الديناميكية على حركة متلاينة

وحساسة في مواجهتها الدعائية والعنفية لعالم يقهرها ويظلم المؤمنين بها[30].

ومسـألة الإمام كضرورة تنظيمية ـ سياسية عندهم ، كانت تأخذ أبعادها ، من فهم آيديولوجي متلائم والبعد الديني في الشريعة الإسلامية ، لكنه مستقل .

وهذا الفهم عنوانه نظرتهم إلى الإمام من زاويتها الدينية ـ السياسية باعتباره معلماً صادقاً ولا بد من معرفة هذا المُعلم أولاً ، والظفر به ، ثم التعلم منه ، بعد تعيين شخصه ، وتبيّن صدقهُ ، والثاني رجوع إلى الأول ، منطلقين بهذه القاعدة من المثل السائر « الرفيق ثم الطريق »[31] باعتبار أن هذا الرفيق « الإمام » هو المحتاج إليه في معرفة الباري ، باعتباره معُلماً صادقاً ، يجب التعلم منه ، وهذا يجب أن يكون رئيس المحقين ، وعلى ضوء هذه الطريقة يحددون معرفة المحق بالحق معرفة مجملة ، وعندهم الحق ، الأحتياج ، والمحق ، المحتاج إليه ، فقالوا ، بالاحتياج عرفنا الإمام ، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج ، كما بالجواز عرفنا الوجوب أي واجب الوجود ، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات »[32] فهذه القاعدة في كل أبعادها الدينية ، وُظّفت لخدمة الحركة سياسياً ، ولغرض أن تكون الهداية بالإمام ، التزاماً مطلقاً ، ماضياً ومستقبلاً ، وفي مختلف الظروف ، فلابد من وجود هذا الإمام بشكل ما ، حتى يكون المرجع المعتمد في أمورهم الدينية والدنيوية ، لذلك لجؤوا إلى استحداث طريقة سياسية أولاً، تخضع في بعدها الثاني الى الدين ثانياً، هي مسألة **الإمام المستور، والإمام المستودع**، فقد أوجبوا القول«بأن الأرض لن تخلو من إمام حي قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور، فإذا كان الإمام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً، وإذا كان الإمام مستوراً، فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[33]»وبتقديرنا إن هذا الفهم التنظيمي العقائدي، أخضعوه تماماً إلى موجبات العمل السري للحركة فهم بهذا فرضوا أن يكون للحركة وجهان سري وعلني كضرورة للتواجد الفعلي في الساحة السياسية بمختلف الظروف وإلا فجماهير الحركة تفقد اتجاه بوصلتها السياسية، فوجود الإمام ـ الرئيس ، السكرتير ـ ضرورة حتمية للحركة في التفاعل مع الظروف، وفهم حركة الجماهير ومزاجها اليومي، وإلا ينبغي وجود أية حركة سياسية تقضي عمرها في النضال السري دون فائدة أو جدوى، **فإخوان الصفاء** قد فهموا لهذه الجدلية الهامة، وأبدعوا فيها أيما إبداع، وظلّ الشرط السري دعامة أساسية للعمل يوجهون بها دعاتهم وجماهيرهم، فهؤلاء يعرفون مواضع أئمتهم، ومن أراد منهم قصدهم تمكن منه «ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان»[34] فهذا البُعد الزمني لوجود الإمام، هي مسألة حتمية عندهم تقتضيها ظروف الحركة، وفي البعد الروحي، فإن وجود الإمام / في دور الكشف / يظهر تأثيره في الأجسام والأرواح، وفي دور الستـر يجري أمره في الأنفس والعقول»[35] فهذا التهويل الروحاني لشخص الإمام، لا أعتقد أنهم أخضعوه لشكل « عبادة الفرد » بقدر ما أنهم وظفوه لضرورات العمل لبسط تأثيره على الناس، من خلال المركز والنّسَب الذي هو فيه ومنه، وسحبوا هذه الهالة القدسية على أئمتهم جميعاً، مستودعين، أو مستقرين.

إن **الاستيداع والاستخلاف** في عملية قيادة الحركة، هي مسألة صحيحة في عُرف النضال اليومي لأية حركة سياسية أصيلة، وشأن ينشأ عليه الأفراد الملازمون لحركة التاريخ، فالتفويض أو التعيين القيادي يعني إيلاء الأهمية لقيادة الحركة من خلال رجالها القادرين ، فالاستخلاف روحاني معنوي،

وهو بنفس الوقت يتضمن معنى الديمقراطية في العمل في أفقها الثوري، وهو في واقعه يقيم توازناً بين الموروث والمتجدد، بين المعطي والمتغيّر، فاذا كان المستقر أصل القيادة فان المستودع هو الذي يمارسها بكل معنى الكلمة،وهذا الأخير لايستطيع تفويضها والاستخلاف عليها لأن امتلاك القيادة ــ الزعامة هنا ــ ليس في ذريته، إنما في ذرية الإمام الأكبر ، مستودع أسرار الإمامة الذي يمكنه وحده تفويضها لم يخلفه ، هنا أجازوا التوالي على القيادة لمن تبرز فيه الكفاءة القيادية ، بغض النظر عن نسبه وطبقته وجنسه[٣٦] إلاّ أن الضرورة الزمنية في مسألة الإمامة ظلت في جلباب الإمام المستودع .

فالإمام المستودع : هو ابن الإمام[٣٧] وأكبر أبنائه والعارف بأسرار الإمامة كلها ، وأعظم أهل زمانه ، مادام قائماً في الأمر ، إلا أنه لاحق له في تفويض الإمامة إلى ذريته فهم سادة لا أئمة أبداً .

أما الإمام المستقر فهو يتمتع بامتيازات الإمامة كلها ، وله الحق في تفويضها لأخلافه[٣٨].ولو أمعنا النظر في الإمامين ، لوجدنا إن الفعل الأكبر للإمام المستودع ، فهو الفكر الديناميكي للحركة ، وتاريخ الدعوة الإسماعيلية يكشف لنا أهمية هؤلاء الأئمة ، وتأثيرهم ، بل وكثرة المضحين منهم ، فهم أساس تكوين الحركات ــ **الإسماعيلية** ، **والقرمطية** ، **والفاطمية** ، **فأبوا الخطاب** ، **وميمون القداح وابنه عبد الله** ، **والحسين الأهوازي** ، **وحمدان قرمط** وغيرهم الكثير،هذه الأسماء لايمكن لأي باحث في تاريخ الحركات الإسلامية ــ الباطنية ــ إلاّ وأن يتوقف عندها.فهؤلاء هم الأئمة الحقيقيون للحركة ، والذين تحملوا وزر أعبائها ، ومانالوا غير الشهادة من أجلها ، فهم الأساس في وجودها وإيجادها ، وكان من الأولى بالمؤرخين الوقوف عندهم أكثر ، وتقييمهم بشكل أدق . ولكن على ما يبدو أن النَسَبَ ظل ملازماً حتى في حركات ثورية كهذه ، فلم ينالوا النصيب الأوفر .

فهؤلاء القادة استطاعوا أن يخلقوا فلسفة في التنظيم السري « كيّفوا فيها كل الأوضاع لصالح الحركة ، فقد أوجدوا إلى جانب نظام الإمام المستودع والمستقر ، **نظام عقيدة الحفيظ** في الظروف السرية ، وهذا النظام ، يسمح أن ينتحل بموجبه ، بعض الدُعاة ألقاب الإمام ووظائفه ، كي يظل الإمام الحق مستوراً ليديروا الحركات ، ويخبروا اتجاه الرأي العام دون أن يتعرض الإمام المستقر لخطر ، ومن ذلك ، ماجرى للداعي **الترمذي** ، حيث أذن له **الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق** ، بأن يظهر بين الناس إماماً ، ويتقبل الموت بهذه الصفة ، وذلك للتأكد ما إذا كانت الظروف ملائمة لإظهار أمره[٣٩]، وليس فقط في مجال الإبداع التنظيمي ، فقد أطلقوا الأسماء السريّة على أئمتهم ، كي يدلوا على وجود الإمام لأعضائهم أولاً ، وللتلبيس من جهة الناس ثانياً ، فقد كانوا يطلقون لقب « **الحكيم الصادق** » على الإمام في دور الستر »[٣٠] لذلك.كانت دعوتهم تنتشر/رغم كل أنواع الاضهاد والبطش/ بشكل سريع في دار الخلافة العباسية ، حتى لم يبق عمل أو مقاطعة ، إلاّ دخلها دُعاة الباطنية وأسسوا فيها خلايا عديدة[٣١].

ثم أنهم تعاملوا مع الزمن بشكل إيجابي ، حيث أنهم قسموه إلى فترات تاريخية تتفق وظهور أئمتهم ، بحيث أنهم حاولوا أن يزرعوا القناعة في أذهان الناس ، من أن هناك فترة محددة يظهر فيها الإمام ، وبنفس الوقت برروا اختفاءه لأمور سياسية تقتضيها الظروف المؤدية لدخول الإمام في دور الستر ، مُشيرين إلى دور المرتدين من الناس ، باعتبارهم أبناء إبليس ، حيث تكون المضايقة عليهم

أشد ، ومعتبرين أن هذا الإجراء الذي يقوم به الإمام ـــ الاختفاء ـــ قد يضطر إليه النبي المرسل[٣٢]، وعلى ضـــوء ذلك ، وحفـــاظــاً على الإمــام من الكشف أمــام الأعــداء ، فقـد أوجدوا نظــام الأدوار « القرانـات » لظهور الأئمة ، فدور الكشف عندهم يعني « كشف الحقائق بنور العقل ، حتى لايخفى على النفس شيء من الإفاضات والجود المتصل بها على الدوام من العقل ، أما دور الستر فهو شوق النفوس الجزئية إلى الاتحاد بالأشخاص الطبيعية[٣٣] أي أن المسألة تحمل بعديها الديني والسياسي، فالدور الأول أخضعوه تماماً إلى إرادة إلهية معتمدين على الآية «إني جاعل في الأرض خليفة»[٣٤] وهو الدور الذي استتر فيه آدم ، حيث أمره الله أن يعلم الملائكة ، الذين أمرهم بالسجود له وجعلهم بين يديه ، معنيين له على تدبير حاله بما يجب من الحكم الإلهية والعناية الربانية ، إذ كان واجباً في قدره وقضائه ، أنه سيعيد الخلق الأول ، وينشىء النشأة الثانية ، ويمحو آثار دور الستر ويرفعه من العدم إلى الوجود ، فكانت الشجرة التي نهي آدم عن أكلها والتعرض لها هي البقية المذخورة والوديعة المستورة ، في تابوت السكينة الذي فيه بقية مما ترك آل موسى وآل هارون : لم يقربوه ، ولم يتناولوا شيئاً منه ، تحمله الملائكة حتى توصله إلى مستحقة من ولد إسماعيل ، وهي الشجرة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء ، الطيبة الزكية ، الطاهرة المطهرة ، سدرة المنتهى »[٣٥].

وهكذا ربطوا الحدث الأول في المعصية من قبل آدم ، وتوبته ثانية ، بدور الستر والظهور ، والكتب الإسماعيلية ، تُقسم هذا الدور من وقت هبوط آدم حتى ابتداء الطوفان ، ومدته ألفان وثمانون عاماً وأربعة أشهر وخمسة عشر يوماً[٣٦] وهو الدور الأول .

والدور الثاني ، يبدأ من وقت الطوفان « سنة ٢٢٤٢ ق.م » حتى ولادة إبراهيم الخليل ، ومدته تسعمائة واثنتان وسبعون سنة وستة أشهر وخمسة عشر يوماً .

والدور الثالث ، يبتدىء من وقت ولادة إبراهيم حتى ظهور موسى ومدته ألف ومئة وخمسون عاماً وسبعة أشهر وثمانية أيام .

الدور الرابع ، يبدأ من ولادة موسى الذي عاش مائة وعشرين سنة إلى ظهور زكريّا ـــ باعتباره المُتم للدور الرابع[٣٧] والذي عاش مائة عام .

الدور الخامس ، ويبتدىء من وقت ولادة عيسى حتى ظهور محمد ومدته ستمائة وسبعون سنة وستة عشر يوماً[٣٨] .

الدور السادس ، أو القرآن الأكبر ، وهو أخطر الأدوار ، ويبتدىء من تاريخ الهجرة المحمدية وينتهي بظهور القائم المنتظر وهو مقسم إلى أدوار صغيرة لازالت الحركة الإسماعيلية حتى هذا اليوم تسير وفقه[٣٩] .

وبغية توضيح التطبيق العملي لمبدأ الإمام المستودع والمستقر ، لابد من إيراد النص التالي ، وهو مأخوذ من كتاب «غاية المواليد»[٤٠] **للخطاب بن الحسن « أو الحسين » بن أبي الحفاظ الهمداني ـــ الداعي اليماني المتوفى سنة ٥٣٣ هـ/١١٣٨ م » جاء فيه :**

«ذلك ماروي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق /صلع/ في تسليمه الأمر إلى ولده إسماعيل (صلع) وغيبة إسماعيل وولده محمد بن إسماعيل في حد الطفولة ، ولم تكن الإمامة ترجع القهقري منه ،

كما لم ترجع من غيره ، فأودع حجته المنضوية بين يديه ميمون القدّاح مقامه لولده وأقامه ستراً عليه وقدمه بين يديه واستكفله إيّاه إلى بلوغه أشده ، ولما بلغ أشده تسلم وديعته« أمرُ الإمامة هنا » ثم جرى الأمر في عقبه خلفاً عن سلف ، حتى انتهى الأمر إلى علي بن الحسين بن أحمد بن اسماعيل[41] ... بن علي بن أبي طالب . وكان على يديه طلوع الشمس ، وذلك أنه لما ظهر النور باسقاً باليمن وبلاد المغرب سار ولي الله في أرضه علي بن الحسين يريد بلاد المغرب حتى كان في بعض طريقه من الشام ، وأظهر الغيبة ، واستخلف حجته سعيد الخير الملقب بالمهدي ، عليهم السلام ، فبث قواعد الدعوة ، وجرى عليهما من ضدهما بسجلماسة[42] من العمال بالمغرب ماجرى ، ووقى الله بوليه كيده .. ولما حضرت المهدي النقلة ، سلمَّ الوديعة الى مستقرها محمد بن علي القائم بأمر الله[43] ، وجرت الإمامة عقبه حتى انتهت الإمامة إلى مستقرها ومعدنها واطمأنت بموضعها وموطنها[44] .

والمصادر التاريخية الأخرى غير الإسماعيلية تشير إلى أن المهدي من ولد القداح خرج إلى مصر وادعى النسب « علوي » ، فاطمي وتسمّى بعبد الله[45] وأخرى تشير إلى أنه قال : « أنا عبيد بن أحمد ابن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق[46] .

وفي ختام نقطة الأئمة المستودعين والمستقرين نورد شجرة النسب لكليهما إتماماً للفائدة والتتبع .

أ ــ الأئمة العلويون « المستقرون » :

١ ــ اسماعيل بن جعفر بن محمد .
٢ ــ محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق .
٣ ــ عبد الله بن محمد / وعند لويس « أحمد »[7] .
٤ ــ أحمد بن عبد الله / وعند لويس ، جاء تسلسله الثاني[8] .
٥ ــ الحسين بن أحمد / وعند لويس ، جاء تسلسله الثالث[9] .
٦ ــ عبيد الله المهدي / لم تورده قائمة لويس[10] .
٧ ــ محمد القائم / جاء عند لويس برقم ٥ [11] .

ب ــ الأئمة « المستودعون » أو القدّاحون :

١ ــ ميمون القداح .
٢ ــ عبد الله بن ميمون
٣ ــ محمد
٤ ــ الحسين
٥ ــ أحمد
٦ ــ سعيد[47] .

وعند الدروز قائمة بالأئمة تسمى شجرة السماوات السبع تسلسل الأئمة على النحو التالي[48] :

١ ــ إسماعيل ٣ ــ أحمد ٥ ــ محمد ٧ ــ أحمد «والد سعيد»
٢ ــ محــمد ٤ ــ عبد الله ٦ ــ الحسين

مازال هنـاك لغط قائم لدى البـاحثين والمؤرخين بصدد محمد بن إسماعيل وسعيد المهدي ، مؤسس الدولة الفاطمية ، فالمؤرخون السُنة يشيرون لها في عدة روايات ، والكتب الإسماعيلية يذكرون البعض ، ويهملون البعض ، رغم أن السلالة الفاطمية من أئمتهم المستودعون(٤٩) المُهم في الأمر ، أن الحركة الإسماعيلية ، أوجدت نظاماً سياسياً متطوراً في مسألة الإمامة ، استطاعت بموجبه أن تستلم حُكماً سياسياً قائماً ، في أكثر من مكان ، لازالت كتب التأريخ تذكره ، فليست العبرة في النسب العلوي أو القرشي أو العربي ، أو الفارسي ، أو الأعجمي ، إنما العبرة فيمن يستطيع من هذه الحركات أن يجد من هو كفء لمهام القيادة ، ويثبت تاريخيته لها ، ويدير دفة الحركة أو الحُكم ، بجنان ثابت ، وسيرة مشهوده تترك بصماتها على التاريخ ، كما فعل هؤلاء الأفذاذ في جمعية « إخوان الصفاء » .

هوامش الفصل الحادي عشر

١ ــ الرسالة الثانية والأربعون ــ الأولى في الآراء والديانات ــ الرسائل ٤/٥٨ .
٢ ــ المصدر السابق ــ الرسائل ٤/٢٧ .
٣ ــ د. عارف تامر ، الإمامة في الإسلام / ص ١٤٣ .
٤ ــ ويقال أيضاً ــ أساس الأئمة واللواحق ، وأساس دور الكشف ، ويقال للرسول وللوصي بكلمة واحدة « الأساسان » أنظر رسالة « تحفة المستجيبين ، لأبي يعقوب أسحق السجستاني » في كتاب /ثلاث رسائل إسماعيلية/ للدكتور عارف تامر / ص ١٧
٥ ــ د. عارف تامر ــ الإمامة الإسلام ص ١٤٤ .
٦ ــ أنظر كتاب / شجرة اليقين/ ص١٠١ ــ ١٠٢
٧ ــ النطقـاء السبعـة هم / آدم ونوح ، ابراهيم ، موسى عيسى ، محمد ــ قائم / وأوصياؤهم سبعة هم / شيث ، سام ، إسماعيــل ، يوشـع ، شمعون ، علي ، مهـدي ، والأئمـة السبعة في دور محمد ، علي ، حسـين ، علي ، محمد ، جعفر ، إسماعيل ،محمد، وحروف الدرجات السبع / سلالة ، نطفة ، علقة ، مضغة ، عظام ، لحم ، خلق آخر/ وحروف المنازل السبع / معدن ، نبات ، حيوان ، إنسان ، جن ، ملك ، انتهاء / وحروف المراتب السبع / مستجيب ، مأذون، داعي ، حجة ، متم ، وصي ، ناطق » انظر في ذلك « كتاب شجرة اليقين ــ للداعي القرمطي عبدان/ص ١٣٠ ، والناطق عندهم هو الرسول محمد / انظر ثلاث رسائل اسماعيلية/ ص١٦.
٨ ــ أنظر ــ ثلاث رسائل اسماعيلية / ص ١٨ .
٩ ــ الإمامة في الإسلام / ص ١٤٤ ــ وعن تقسيمات كل دور من الأدوار ــ أنظر بقية الصفحات من ذات المصدر من ص١٤٤ ــ ١٦٠
١٠ ــ المرجع السابق .
١١ ــ نفس المرجع السابق ــ سوف نخص ــ الدرجتين الأخيرتين (٤ و ٥) بشيء من التفصيل ، نظراً لخطورتها في حياة الحركة الإسماعيلية في مختلف عصورها.

١٢ــ وهم يقولون بهذا الصدد /

« فأجهد على النفس وأستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان »

إنظر ــ الرسالة الخامسة والثلاثون ــ وهي الرابعة من النفسانيات العقليات الرسائل ٣/٢٤٢ ، وأنظر كذلك الرسالة الجامعة ١/٣٤٤ . وكذلك ص ٦٦٤ ــ ٦٦٥ ، من نفس الجزء .

١٣ــ د. حجاب ، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء/ ص ٤١٢ــ ٣١٤ .

١٤ــ إنظر في ذلك على الخصوص « فصل النظام الداخلي » وفصل ــ مفهوم الإمامة عند إخوان الصفاء من هذا البحث .

١٥ ــ نحن هنا نوافق د. محمود قاسم في هذا الطرح ، وبهذه النقطة تحديداً ، انظر كتابة « دراسات في الفلسفة الإسلامية / ص٢٠٥

١٦ــ الرسالة الجامعة ٢/٣٧٢ .

١٧ــ لقد أشرنا في /باب النظام الداخلي ــ ماذا تعني هذه الدرجة « الحزبية » عندهم فلتراجع هناك .

١٨ــ د. خليل أحمد خليل . مقدمة كتاب أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية / ص٢٠

١٩ــ برنار لويس ــ المرجع السابق .

٢٠ــ د. خليل أحمد ــ المرجع السابق / ص٢١ .

٢١ــ الشهرستاني ١/١٩٦ .

٢٢ــ المصدر السابق ، وهذه المقولة كان ينطلق بها « الحسن بن الصباح » في دعوته للحركة ، راجع في ترجمته « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » للذهبي ١/ ٥٠٠ــ ٥٠١ .

٢٣ــ الشهرستاني ١/١٩٢ .

٢٤ــ الرسالة ٥٢ ــ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ، الرسائل ٤/٤٠٦ .

٢٥ــ الرسائل ــ المصدر السابق ٤/٤٠٧ .

٢٦ــ د. خليل ــ مقدمة كتاب الاسماعيلية ــ مرجع سابق / ص ٢٢ .

٢٧ــ هنا مسألة « الابن » تخضع لبعدها الروحي لا الجسدي ، سوف نشرح هذه المسألة ، بالفصل القادم .

٢٨ــ برنارد لويس / ص ٩٣ ــ ٩٤ .

٢٩ــ برنارد لويس / مرجع سابق ص ٩٤ ، وراجع شجرة اليقين ــ المقدمة/ ص ٧ .

٣٠ــ د. عارف تامر ــ مقدمة لكتاب شجرة اليقين / ص٧ .

٣١ــ بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٥٧ .

٣٢ــ الرسائل ٤/٤٠٨ .

٣٣ــ الرسالة الجامعة ١/١٥٥ .

٣٤ــ سورة البقرة ــ آية ٣٠

٣٥ــ الرسالة الجامعة ١/١٥٧ ــ ١٥٨ ، وكذلك الصفحات ١٦٠ ــ ١٦٨ عن نفس المصدر .

٣٦ــ د. عارف تامر ــ الإمامة في الإسلام / ص ١٤٥ ــ ١٤٦ ، حيث يجد القارىء شرحاً وافياً لهذا الدور .

٣٧ــ المرجع السابق / ص ١٥٢ ، وراجع المخطط الخاص بهذا الدور في ص ١٥١ من نفس المرجع ،

٣٨ــ تراجع بهذا الصدد الصفحات من ١٤٧ ــ ١٥٤/ من المرجع السابق بغية الإطلاع على التقسيمات الزمنية وترتيب الأئمة فيها ــ كمستودع ومستور ــ وتقسيماتها السباعية .

٣٩ــ المرجع السابق / الصفحات من ١٥٥ ــ ١٦١ ،

٤٠ــ لم يسعفني الحظ والوقت للإطلاع عليه ، بحكم تنقلي وترحالي من بلد إلى بلد ، لذلك أصبحت مضطراً بالاعتماد على

المستشرق « برنارد لويس » والذي نقله بدوره من م.هـ الأعظمي فأستمسمح القارىء عذراً بذلك .

٤١ـ هكذا وردت بالنص أي وجود نقاط قبل اسم علي بن ابي طالب ؟

٤٢ـ سجلماسة : مدينة في جنوب الغرب في طرف بلاد السودان ، بينها وبين فاس عشرة أيام ، تلقاء الجنوب وأنظر معجم البلدان ، لياقوت الحموي ١٩٢/٣ .

٤٣ـ هكذا وردت بالنص (يأمن الله ، وليس بأمر الله) .

٤٤ـ برنارد / المرجع السابق / ص ٩٥ ـ ٩٦ ، وراجع رأيه بهذه المسألة بالصفحات التالية .

٤٥ـ الفهرست ـ لأبن النديم / ص ٢٦٥ ـ

٤٦ـ سير أعلام النبلاء ١٤١/١٥ (٦٥) /تصنيف شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفي سنة ٧٤٨هـ / ١٣٧٤م تحقيق ابراهيم الزيبق

٨،٧،٩،١٠،١١ ـ أصول الاسماعيلية ص ١٢٣ ، وراجع كذلك ـ د. عارف تامر ، الإمامة في الإسلام ، ص ١٧٧ ـ ١٨٩ .

كما أورد لويس « إسم » علي المعل » ولم يرد ذكره عند ـ د. عارف تامر .

٤٧ـ لم تذكر قائمة . د عارف تامر هذه الأسماء مطلقاً ـ أنظر ص ١٧٧ من الأمامة في الإسلام .

٤٨ـ برنارد لويس / ص ١٢٤ .

٤٩ـ راجع بهذا الصدد ـ / برنارد لويس ص ١٢٣ ومابعدها .

الفصل الثاني عشر

الأبوة الروحانية

أشرنا في الفصل السابق[1] إلى أن مسألة الإمامة ، أوجدتها الحركة الإسماعيلية لضرورة سياسية أملتها ظروف الحركة من جهة ، ومن جهة ثانية ، كان الواقع العملي الذي يقوم به الدُعاة ، قبل إطلاق صفة « الأئمة المستودعين » عليهم ، في مسألة شد الحركة وربطها بكل أجزائها ، وبمختلف أماكنها ، من خلالهم بالمركز ، فرض على المركز ذاته أن يعترف بأهميتهم القصوى في شؤون التنظيم وإدارة الدعوة ، وتحمل الأخطار والموت في سبيلها ، مما ولد القناعة لدى المركز بأن هؤلاء الدُعاة ، هم أقرب الخلق لهم عقيدة وإيمان ، وقد أثبت الواقع ذلك[2] ، ثم أن هؤلاء الدعاة ـــ الأئمة ـــ أثبتوا آهليتهم لهذه الدرجة في معمعان النضال القاسي ، وتحمل المشاق وشد الرحيل والسفر ، من صقع إلى صقع ، لنشر الدعوة ، وهم حقاً قطب الرحى في دائرتها ، فلماذا لايستحقون لقب الإمام ، وقد دَلَّ البُعد اللغوي ، على معنى الرياسة فيه ، وهم فعلاً رؤساء للحركة الإسماعيلية من الناحية الزمنية ، في الوقت الذي كان فيه الأئمة من نسل علي بن ابي طالب ، هم رؤساء الحركة من الناحية الروحية ، فالأمر في بعده الزمني ، هو أخطر بكثير من البعد الثاني ـــ الروحي ـــ من الناحية السياسية والعملية ، وبتقديرنا إن الحركة الإسماعيلية ، وعلى رأسها جمعية إخوان الصفاء ، أعطت للنشاط السياسي دوراً هاماً في منظورها الآيديولوجي ، بحيث أصبحت عقيدتهم الشيعية غطاء روحياً يباركون فيه عملهم السياسي ، وكان لهم منظورهم الخاص في التشيّع كما أسلفنا ، إذن العملية هنا ، تحتاج إلى قفزة أخرى في المنظور السياسي والآيديولوجي على صعيد القيادة الأساسية للحركة ، أي ضمن منظور نظرية الإمامة ، وفي بعديها

الروحي والزمني ، انطلاقاً من بُعدٍ ديني ، قامت عليه أسس نظريتهم الاجتماعية السياسية ، والمشتقة من أسس الإسلام ذاته ـــ القرآن والشريعة ، فقد جاء في الآية : « ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً »[٣]وهذا الفهم لتلك الآية وأبعادها الاجتماعية ، كانت الحركة تأخذ به تماماً من ناحية التطبيق[٤]، لذلك كانت القفزة هي **الأبوة الروحية** ، في المنظار الآيديولوجي الإسماعيلي ، كإحدى دعائم نظرية الإمامة ، وهذه المسألة كانت قفزة حقاً ، فقد **ألغت** مفهوم النسب ، وجاءت بمفهوم الكفاءة عِوضاً عنه ، لتدلل به أهميتها الأولى ومتخطيه واقع الفكر العربي في منظوره للإمامة في الإسلام ، مُدلِلةً من ناحية أخرى على فهم سياسي جديد في منظور الفكر الإسلامي ذاته ، للواقع الاجتماعي في دولة الخلافة العباسية ، وعلى امتداد العصور اللاحقة لها .

ثم يجب أن لاننسى بأن الحركة باطنية ، فقد أخضعت كثيراً من مفاهيمها الدينية ، إلى هذا التفسير ، أو الشكل النقدي لتفسير الظواهر الدينية والسياسية في هذا الفهم ، فمن خلال هذا التفسير أيضاً ، ساروا بمسألة الأبوة الروحانية نحو هدفهم السياسي ، والأسمى في بناء مدينتهم الفاضلة ، وهذا يعني إنها كانت شديدة التعويل على النواحي الباطنية للأشياء دون المادية الظاهرية منها ، فقد بلغت بسهولة ، وبشكل طبيعي جداً ، اعتبرت فيه العلاقة بين الأب وابنه ، وهي التي تتصل بالبدن التافه الزائل وحده ، أقل أهمية من العلاقة الروحانية بين المعلم والتلميذ المنبعثة من النفس الخالدة[٥] .

وهذه المسألة عندهم ذات جذر روحي ، تستمد أصولها من العلاقة المتينة القائمة بين **علي ومحمد** تاريخياً ، ومنذ نشأتها قبل الإسلام ، فعلي قد نشأ في كنف محمد بطفولته ، ولهذه المسألة قدسيتها عندهم ، فهم يعتبرون قول محمد لعلي : « أنا وأنت أبوا هذه الأمة » زواجاً روحياً بينهما[٦] وقد أوّلوا هذا القول ، بالاستناد إلى الآية السابقة « ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » إلى نهاية الآية[٧] ، فالنفس الواحدة عندهم آدم ، وبعدها خلق التراب ، وخلق من هذه النفس زوجها التي هي حواء ، كذلك خلق التراب ، فكذلك خلق الله من هذه النفس الواحدة التي هي النبي خلف الدين علي بن أبي طالب الذي هو زوجه من حيث النفس **اللطيف** لامن حيث الجسم الكثيف لكونه قابلاً كما يقولون لأمانة دينه ومستودعاً لأسرار وحيه وتنزيله ككون الإناث قابلة لنطق الذكور ، ومبلغة بها من حيث لاصورة فيها حد التصوير[٨] **وفكرة الأبوة الروحانية** ، قد وردت في **القرآن** في أكثر من موضع ، ودلت على أكثر من زمن أو عصر ، فالآيات كانت تشير إلى ذكر أكثر من نبي ، استخدم هذه العبارة في الكناية والمجاز ، من ذلك «وقال إبراهيم فمن تبعني فهو مني »[٩] أي من ذريتي وكذلك جاء في التنزيل : « فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولايتساؤلون »[١٠] وبنفس المعنى قال المسيح للحواريين ، « جئت من عند أبي وأبيكم »[١١] وعلى هذا الأساس الديني ، ومن آيات القرآن ذاته ينطلقون بهذه النسبة الروحية ، ويؤولونها وفق منظورهم الآيديولوجي ، فالآية ، « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم »[١٢] إنما تعني عندهم التطابق التام وقول النبي محمد : « أنا وأنت ياعلي أبوا المؤمنين ، باعتبار ان قول الله : وأزواجه أمهاتهم ، فقد اوضح أن النبي أبوهم ، وهذه نسبة لايكاد يقوم بصحتها غير الولادة النفسية ، والأبوة الدينية فقط[١٣] ، وباعتبار ثان عندهم ، لايخرج عن

نفس المنحى من الناحية الدينية ، إلا أنه مُسْقَط في رؤية فلسفية بصدد الفيض الإلهي، معتبرين أن الإنســان الموجود للعيـان ، المنظور المدرك بالحواس ، من جهـة ظهوره للناس ، وهو المولود المتلقى الروحاني الممكن الوجود عند الحدين العلويين اللذين هما والداه وهما ، الإبداع الأول ـــ العقل ـــ والإبداع الثاني ـــ النفس ـــ التي فاضت عنها الروحانية[١٤]. وبهذا المعنى عندهم أيضاً ، أن الحدود الجسمانيـة قـامت للحدود الروحانيـة[١٥]. أي عمـليـة الأبوة الروحانيـة هي الأسمى والأجل من الأبوة الجسمانية ، ولذلك قالوا في عملية التنشئة والإعداد الروحي لأعضائهم « واعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك ، وسبب لنشوئها ، وعلة حياتها ، كما أن والدك أب لجسدك ، وكان سبباً لوجوده وذلك أن والدك أعطاك صورة جسمانية ومعلمك أعطاك صورة روحانية »[١٦]. ومفهوم المعلم ، تعني عندهم الإمام الذي يؤخذ عنه العلم ، وهذا التأكيد لايخرجوه قطعاً عن نسل الأئمة من أبناء علي ، وهذه المسألة عند الشيعة لم تكن وليدة الفهم الإسماعيلي بل كانت سابقة عليه بكثير ، وقد بدأت عند بعض القبائل العربية[١٧]، أي بواكير الإسـلام الأولى ، وبعد حادثة المباهلة ، حيث جمع النبي لهذه المحاكمة ، أهلهُ « الخمسة » الذين هم ، حفيداه وإبنته وزوجها ، وقد نزلت الآية بحقهم[١٨]. وقد كشف هذا الحدث إخلاص مطلق من بعض الصحابة لعلي ، لاسيما عندَ سلمان الفارسي وغيره ، كما استحال هذا الحدث عند بعض الصحابة في مودة هؤلاء الخمسة الى حب عبادة، فقد قدسوا آل علي لأن قرابتهم الدموية المتفاوتة في قربها من النبي قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية « المباهلة » نقلت كل أملهم في العدل بعـد موت النبي[١٩]. واستطـراداً لهذا الحدث ، وتجذراً أكثر للموقف الشيعي في مســألة الإمامة فإن الاجتهادات الشيعية أخذت تنظر إلى ذرية الإمام علي على أربعة أنواع، روحانية أو « دور معني » مثل سلمان الفارسي ، وجسمانية أو بالشكل مثل المستعلي ، وروحانية وجسمانية معاً مثل الحسن بن علي ، وجسمانية وروحانية ، مثل الإمام الحسين ، فالنوع الأول يسوغ تبني شخص ليس من سلالة علي دماً ، فيكون علوياً أو وارثاً فخرياً حقيقياً[٢٠]، وعلى هذا القياس قالت الإسماعيلية « إن المسيح كان ابن يوسف النجار ، وإن قول القرآن بأن للمسيح أب إنما أراد ليس له أب تعليمي » أي مُعلم[٢١]، وعلى نفس المنوال يرتؤون بأن الحواريين أبناء عيسى روحياً ، وهم لهم آباء وأمهات معروفين مشهورين ، وكانت نسبة المسيح لهم تعود على نبوة الله ، لأن النبوة كانت تجمعه وإياهم على نسق واحد[٢٢].

إن هذا الفهم الروحي ، وجد تطبيقه وصداه الأول عند شيخ الأئمة المستودعين القدّاح ، ففي رواية عن رشيد الدين ـــ المؤرخ الفارسي قال : « أرسل جعفر الصادق حفيده محمد بن إسماعيل في صحبة أبي شاكر ميمون الديصاني المعروف بميمون القداح إلى طبرستان ، وبعد وفاة جعفر الصادق ، أودع ميمون القداح ولده عبد الله الى محمد بن إسماعيل قائلاً : إن الأبوة الجسمانية تكون من ولادة الطفل المادية ليس غير ، بينما تكون الأبوة الروحانية من ملازمة شخص لآخر معين ، فنقول إن فلاناً ابن فلان لأنه تخرج عليه ، أفلا يكون الذي يتلقى العلم والمعرفة اللتين هما جوهر الحياة الروحانية من رجل آخر هو ابنه الحقيقي؟ فأنا مثلاً أنجبني إبن محمد بن إسماعيل روحانياً، ثم أصبحت بما كشف لي من أسرار العلم أهلاً لأن أنتسب إليه ، وأن أعتبر نفسي ابنه » ثم ينهي كلامه قائلاً .

« وعبد الله هو ابن محمد بن إسماعيل ووارثه الذي لايتقدم عليه أحد ، وقد أودعه إياي لأنشئه

وأعصمه من مكائد أعدائه ، ولما بلغ عبد الله السابعة عشرة من العمر نادى ميمون القداح بإمامته ولم يعترض الشيعة على ذلك»[٢٣] فهل ياترى أن هذا النص ، يصلح أن يصبح قاعدة فقهية في معنى الإمامة ؟ بتقديرنا ، نعم ، إنها أصبحت قاعدة أساسية في الإمامة ، وسياسية في التوراث ، وصحيحة في بعدها القانوني المستند إلى الشريعة الإسلامية ، منظوراً إليها ــ عندهم ــ في المورث الشيعي ، ديناً وعقيدة .

ونحن نرجح إن هذا الإبتداع ــ الآيديولوجي ــ السياسي ، كان نقطة خطرة وهامة قام بها القدّاح ممارسةً ، لتجري في عقبه ، وعقب مَنْ تشايع لهم ، وهذا الإجراء دنيوي بحت ، استخدمه الأسماعيليون ، كعقيدة في أغراضهم العملية لاسيا عند **الفاطميين** وبقية **الفرق الباطنية**[٢٤].

وإخوان **الصفاء** ، كانوا ينظرون إلى هذه المسألة في جوانب عدة ، تتفق ونظرتهم الفلسفية بإقامة المجتمع المرجو : الذي يتساوى فيه كل الناس ، وقد أوضحوا الجانب الاقتصادي في عملية التنشة القائمة بين الأستاذ وتلميذه ، رغم كون المسألة مغطاة بغلاف ديني ، فهم يقولون : « فينبغي لإخواننا ممن قد رزق المال والعلم جميعاً ، أن يؤدي شكر ماأنعم الله به عليه أن يضم إليه أخاً من إخوانه » ثم يؤكدون الحرص على هذا النوع من التعامل ــ الديني ــ الإجتماعي « ولاينبغي له أن يمن عليه بما ينفق عليه من المال ولايستحقره ، ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه ، وكما انه لايمن على ابن له جسداني فيما يربيه وينفقه عليه من ماله ، ويورثه ماجمعه من المال بعد وفاته ، كذلك لايجب أن يمن على ابنه النفساني ، لأنه كان ذلك ابنه الجسداني »[٢٥] إن هذه النظرة نحو الألفة السليمة في قوام تنظيمهم ، كانت عامل تراص واتحاد ، قويّا فيه تنظيمهم في كل المستويات ، لاسيما في المراكز الخطرة ــ الإمامية ــ والتي هي من أخطر المراكز ، حيث إنهم بهذا التشريع الأيديولوجي ، جعلوا الحركة أكثر ديناميكية بحيث تستطيع أن تنقل أمر الإمامة إلى الابن الروحي للإمام بغض النظر عن نسبه .

هوامش الفصل الثاني عشر

١ ــ أنظر ص ١٨١ من هذا البحث .
٢ ــ أنظر ص ؛ ١٨ من بحثنا هذا .
٣ ــ القرآن ــ سورة النساء ــ الآية ١ .
٤ ــ أنظر ــ المجالس المؤيدية ــ المجلس السابع عشر من المئة الأولى ٨١/١
٥ ــ برنارد لويس / ص ٨٦ .
٦ ــ الرسالة الجامعة ١ / ٢٥٠ .
٧ ــ سورة النساء ــ الآية ١ .
٨ ــ المجالس المؤيدية ــ المجلس السابع عشر من المئة الأولى ٨٢/١ .
٩ ــ سورة إبراهيم ــ اية ٣٦ .

١٠ـ سورة المؤمنين ـــ آية ١٠٢ .
١١ـ الرسائل ١١٦/٤
١٢ـ سورة الأحزاب ـــ آية ٦
١٣ـ المجالس المؤيدية ٨٢/١
١٤ـ أنظر الرسالة الكافية لـ « محمد بن سعيد بن داود الرفنة » في كتاب « ثلاث رسائل إسماعيلية./ ص٢٦ .
١٥ـ أنظر كتاب شجرة اليقين ـــ للداعي القرمطي عبدان ص ١٠٥
١٦ـ الرسالة ٤٥ ـــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ١١٣/٤ .
١٧ـ « عبد القيس » أنظر شخصيات قلقة في الإسلام ص ٤٥ .
١٨ـ سورة آل عمران ـــ آية ٦١ «فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » .
١٩ـ شخصيات قلقة في الإسلام/ص ٤٤ ـــ ٤٥ ، وكان على سلمان أن يحدد موقفاً دينياً واعتقادياً بعد وفاة النبي وعدم تسلم علي الخلافة ، انظر بقية الصفحات بهذا الصدد .
٢٠ـ برنارد لويس / ص ٨٩ .
٢١ـ كتاب ـــ تبصرة العوام / ص ١٨١ نقلاً عن برنارد لويس / ص ٨٩ ، لعدم وجود الأصل .
٢٢ـ المجالس المؤيدية ـــ المجلس الثلاثون من المئة الأولى ـــ ١٤٦/١ .
٢٣ـ برنارد لويس / ص ٨٩ ـــ ٩٠ .
٢٤ـ راجع بهذا الصدد / برنارد لويس / ص ٩٠ ـــ ٩٣ حيث يتوسع في الموضوع .
٢٥ـ الرسالة ٤٥ ـــ الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ١١٤/٤ ـــ ١١٥ .

الفصل الثالث عشر

الإمامة ومفهومها السياسي في الرسائل

أشرنا في سياق البحث إلى أن مسألة الإمامة عند الشيعة ، تمثل « ركناً من أركان الإسلام » وكامتداد للأصول الشيعية في الجذر ، فإن الحركة الإسماعيلية ، تمسكت بهذا المفهوم ، وانطلقت منه نحو سماء أرحب ، في فضاء الحركة ، فهم القائلون : « لن تخلو الأرض من إمام حي قائم ، إما ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور ، فإذا كان الإمام ظاهراً جاز ان يكون حجته مستوراً وإذا كان الإمام مستوراً فلابد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين »[1] ، وهذا القول يشير بقراءته التحتية إلى مايكمن وراءه من أبعاد سياسية ، لمعنى الإمام ، حتى في منظورها الشيعي ، فقد هاجم إخوان الصفاء ، كافة الفرق الإسلامية ، على ألسنة الطيور من منظور آيديولوجي بحت ،[2] أي أنهم خرجوا من المفهوم الضيق لمعنى الإمامة في بعدها الديني[3] رغم تمسكهم بجذرها الأول علي بن أبي طالب ، معتبرين أن علياً هو مصدر العلم بعد النبي محمد ، أستناداً إلى حديثه « أنا مدينة العلم وعلي بابها »[4] وهم بهذا اشترطوا بالإمام صفة العلم ، أي أن البعد المعرفي سيكون نقطة ارتكاز في منظورهم السياسي والفلسفي الذي أكدته « الرسائل » واعترفوا فيه ، حيث يسمون هذا الطريق المعرفي بسمة « طريق الأنبياء وخصال المؤمنين المحققين » وهو الذي ينوه في « إحدى وخمسين رسالة عملوها في غرائب العلوم وطرائف الآداب ، وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق »[5] .

ومفهوم الإمامة عند لاحقيهم كان بمثابة الركن الأساسي في كل الفرائض الدينية وهم يعتبرون إمامة علي وذريته هي التي يكون إخلاص التوحيد فيها مكتملاً ولايثبت إلا بثبوت رتبة الوصاية والإمامة

التي هي نفس الديانة[٦] عندهم ، وليس ذلك فحسب ، بل ربطوا مسألة الإمامة في الآيات القرآنية ، كي تكون العقيدة هنا ، هي الغطاء الآيديولوجي للمنطلقات النظرية في معنى الإمامة ، سياسياً عندهم ، وروحياً عند جماهيرهم ، وفق مبدأ تحليلهم النظري « الباطن » فمن هذه الآيات ، التي أخذوا بها ، وفسروها باطنياً قوله : « والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها »[٧] فالآيات عندهم هنا تخضع لمفهومين ، ظاهر وهو آيات القرآن ، وباطن « وهم الأئمة المترجمون عنها ، والقادحون أنوار الملكوت منها ، فهم لها بمنزلة الأرواح من الأجساد »[٨] وهذا الباطن شكل حيزاً واسعاً في مفهوماتهم النظرية ، ومفتاحاً لكل علومهم ، وخصوصية تفردوا بها ، واستقلالية تنظيمية /إن جاز القول/ عن بقية الحركات الإسلامية ، فهو عندهم « وجه من أوجه الشريعة الموحى والمقسومه إلى قسمين ، ظاهر يقع بمقابلة الجسم وعالمه ، وباطن يقع بمقابلة النفس وعالمها ، فالظاهر هو الذي لامنعة دونه ولاحجاب عنه ، والباطن هو المقصود به على أهله والممنوع عنه غير مستحقه ، وهو علم التأويل عندهم »[٩] وهذا العلم يتوارثونه من الأئمة ، ومن تعدى هذا الأمر ، « وخالف هذه الوصية وطلب أن يكون خليفة الله ليدبر خلقه بسعيه وحرصه فإنه لايتم له » أي ضرورة معرفة علم التأويل ، باعتباره مستوحى من الله ، « وإن تم وقدر عليه فإنما هو خليفة إبليس لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان » باعتبار أن خلافة الله هي أمر خارج عن تدبير السياسة البشرية[١٠] فالشرط المعرفي في الإمام سمة أساسية عندهم مرهونة بتأييد إلهي ، كانت حصراً على الأئمة من ذرية علي ، ويجب أن يرافق الشرط المعرفي الشرط الإنساني في الإمام ، وهذا الشرط عندهم « ماكان قائماً في العقل بالبرهان الصادق يدعو إلى الخير ، ويأمر به ، فهو مراد الله في خلقه ، ومشيئته في عباده ، وقدره الذي قدره ، وقضاءه الذي حكم به ، وأمره الذي يسره ، وكل ماكان بالضد من ذلك فهو من أفعال الأبالسة »[١١]

والإمامة عندهم /كما أسلفنا/ هي رياسة ، وتنقسم عندهم إلى قسمين ، جسماني ، ، وروحاني ، فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلاّ على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة ، والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها ، والغرور بلذاتها وأمانيها. « وأما الرياسة الروحانية فمثل رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ويستخدمونها في الملل والشرائع ، لحفظ الشرائع وإقامة السنن والتعبد بالإخلاص ، والتأله برقة القلوب واليقين بنيل الثواب والفوز والنجاة والسعادة في المعاد[١٢]».

إن غاية إخوان الصفاء من وراء كل هذه الأفكار الفلسفية ، هي تأكيد حق أئمتهم من آل البيت في السياسة والرياسة العامة ، لما جعلوا عليه من أستعدادات فطرية موروثة تجعلهم في أعلى مراتب الفضل بين البشر[١٣]، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، كانوا يثبتون موقفاً سياسياً معارضاً للخلافة الغاصبة الأموية والعباسية ، ليس فقط على مستوى تنظيمهم ، بل وعلى مستوى جمهور المسلمين الخاضع بالقهر لهذه الدولة . إن إخوان الصفاء كانوا اساساً في التمثيل الاجتماعي لقاعدة الدولة الإسلامية ــ العباسية ، أي أن عملية التأثير الاجتماعي فوقيّاً يمسهم مباشرة من خلال قرارات السلطة السياسية ، فهم الأكثر قرباً من الواقع الاجتماعي ، والجديد عندهم في هذا الأمر ، والأكثر أهمية

هـو تحديد الأشيـاء على نحو يضع التفكير التأملي مقترناً ، تقريباً ، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع ، وهذه الخطوة كما يقول حسين مروة[14] ننظر إليها باهتمام جدّي ، لأنها تكشف عن كون العلاقة الموضوعية بين التطور المادي للمجتمع وتطوره الثقافي قد تصاعدت آثارها في الوضع الكمي الخفي إلى الوضع الكيفي المنظور ، حتى لم يبق مجال للفكر التأملي المجرد أن ينعزل عن هذا الواقع ، أو أن يظل بعيداً عن التأثر بهذا الواقع تأثراً محسوساً بالفعل ، وإزاء هذا الواقع الموضوعي تصرفوا بشكل علمي ، سياسي ، يتيح لهم باستقلالية آيديولوجية ، كشيء خاص يمثل وجهة نظرهم بتحليل الظواهر ، عنيت به «التأويل الباطني» للشريعة الإسلامية كخط عام ، يسيرون في سياقها الاجتماعي ــ الاقتصادي ، وهم بذلك يرفضون الأساس النظري لآيديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة[15] فإذا عرفنا أن رأس الخلافة ، هو يستند في تسنمه لمنصبه كخليفة ، يخضع إلى بُعدٍ ديني ، أولاً ، ودنيوي ثانياً ، فالضرورة أن تنصب الجهود الفكرية والإعلامية لتمييز هذا الخليفة ــ الإمام ــ أي أن على حركة إخوان الصفاء أن تطرح البديل وفق مقاييس نظرية خاصة بهم ومن موقع العام نفسه لتدلل به على الخاص الذي تطرحه كبديل ، فالإمام عندهم ينبغي أن تجتمع فيه ست وأربعون صفة كلها من صفات النبوة ، وإذا توفى بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه[16] ؛ وهذه الخصال ، مستحيلة في وجودها عند شخص معين من رجال السلطة ، في الوقت الذي يمكن أن تكون عند أئمتهم من آل البيت، الذين عرفوا سر التأويل[17] ؛ إضافة إلى أن تابعي الإمام عندهم ، أي الصفوة/وهم الذين أُعِدوا إعداداً جيداً في مراحل التنشئة المختلفة/ يكونون بمثابة هيئة استشارية له ، وهؤلاء « الفضلاء » ومن خواصهم « إنهم العلماء بأمور الديانات ، العارفون بأسرار النبوات ، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية »[18]، إن هذه المؤهلات في الإمام وبطانته ، لم يطلقها إخوان الصفاء عبثاً ، بل هو أمر أعدوّا له العدة ذاتياً وموضوعياً ، وأخذوا بعين الاعتبار مايميزهم عن غيرهم في النظرة الآيديولوجية ، بمعنى آخر ، إنهم أسسوا نظرية آيديولوجية سياسية ، تستجيب لمتطلبات الواقع الاجتماعي /آنذاك/ بحيث إنهم كانوا ينظرون بعين الجد إلى دحض آيديولوجية السلطة العباسية ، ورفض شريعتهم التي تمثل سنداً آيديولوجياً لها ، أي لابد من وجود شريعة بديلة لشريعة السلطة ، وهذا الموقف عندهم تمثل في :

١ ــ رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، مؤكدين بهذا الجانب على التدقيق المعرفي في مختلف العلوم، التي تسير عليها الشريعة، فالذي « يصلح للخواص البالغين في الحكمة الراسخين في العلوم من علم الدين أن يطلبوه ، ويليق بهم أن ينظروا فيه ويبحثوا عنه هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة ، التي لايمسها إلاّ المطهرون من أدناس الشهوات وأرجاس الكيد والرياء ، وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم المأخوذه معانيها عن الملائكة ، وماتأويلها وحقيقة معانيها »[19].

٢ ــ كانوا ينطلقون بتصورات مادية في تفسيرهم لمعنى النبوة، وهذا التصور ينسف التصور « الرسمي » للشريعة[20] ؛ حيث أنهم ربطوا تكوّن الأجسام الطبيعة في عملية دوران الأفلاك والكواكب لابالإرادة الآلهية[21].

٣ــ في عملية نسف شريعة السلطة ، فهم يركنون إلى تحليل الظواهر الطبيعية لحركة الأجرام

السماوية ، حيث ستؤدي هذه الحركة إلى تغيير دوري في تبدل الاحوال والنواميس أو مايسمونه بـ « القران الأعظم » الذي يقترن فيه زحل والمشتري في أول المثلثات النارية ، وهو القران الموجب لكون الأشياء العظام في العالم ، مثل مبعث الرسل ، ومجيء الأنبياء ، ونزول الوحي ، وتنقل أحوال الملك والنواميس من دين إلى دين ، ومن شريعة إلى شريعة »[٢٢] فهم في هذا القول يتكلمون على أساس أنه قانون كوني يجري بانتظام في موعده الطبيعي /مدته ٩٦٠ سنة/ ، إن المدلول الآيديولوجي لهذا الموقف هو نفس فكرة ديمومة النظام الاجتماعي للدولة الخلافة العباسية[٢٣]وهذا الموقف يعبر عن تقدم ملحوظ في مجال الصراع الآيديولوجي /عند إخوان الصفاء/ على غيرهم من بقية الحركات ، نتيجة ارتباطهم «الواضح بالواقع الاجتماعي ، الذي خرج بهذا الصراع عندهم من إطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً»[٢٤].

إن هذه الآيديولوجية البديلة تتطلب اتقاناً في الفهم أولاً ، وثانياً إبداعاً في التطبيق ، وسهراً متواصلاً على قوام الحركة الموجدة لهذه الآيديولوجية، فليس من السهل ، أن تقوم حركة سياسية ، في وجه الخلافة العباسية القوية ، دون وجود نظام حزبي ، يكفل تطبيق كل مقررات ذاك النظام ، بدقة وسرية ، بحيث يستطيع أن يؤثر على القاعدة الاجتماعية للسلطة العباسية ذاتها ، لذلك ترى الخطورة في مسألة الإمام ، وعملية وصول أحد الدُعاة إلى هذا المنصب ، فالإمام هنا ، الحالة المتطورة ، الأرقى في قوام التنظيم ، وهو الأنموذج الأمثل الذي كانوا يسعون إلى خلقه والاقتداء به، لاسيما وإن الحركة الاسماعيلية ، قد مدّت جذورها إلى عمق أعماق الخلافة الإسلامية ، في العراق ، والبحرين ، وفارس ، واليمن ، وشمال أفريقيا ، مما يتطلب من الإمام ـــ إيجاد صيغ جديدة تضمن تواصل الحركة الدائم في كافة الأطراف ، لذلك كانت مسألة الإمام المستور والمستودع ، من الأمور الهامة ، والإبداعات الجديدةفي قوام الحركة الإسماعيلية ، وتطورها السياسي والتنظيمي ، وهي قفزة في الفكر الإسلامي بشكل عام ، منظوراً إليه من الزاوية السياسية .

ونَعْت الإمام ، قد لايأخذ هذه التسمية عندهم ، فهو يرد أحياناً بصيغة الجميع « واضعي النواميس » أو « واضع الشريعة » وهذه الأصطلاحات ترمز بمدلولها إلى البعد السياسي ـــ الديني والدنيوي ـــ الذي يحمله النعت ، وهذه الاصطلاحات كانت مستخرجة من مبادئهم الفلسفية ، ومتوافقة تماماً في إطلاقها على اسم المنعوت ، لأنها تدلل على فهم سياسي ، نابع من نظرتهم الآيديولوجية ، أي أن هذه الاصطلاحات كانت تخصهم في المنظور الثقافي لفكرهم ، وفي طريقة استخدامها ـــ كأدب سياسي ، إن ذلك مظهر له دلالته ، على كون « صاحب الشريعة » ليس هو النبي الإسلامي ، وليست « الشريعة » هي الشريعة الإسلامية ، بل إنهم يرمزون بذلك إلى واضع شريعتهم الخاصة بـ « دولة أهل الخير » أي دولتهم التي يسعون لتحقيقها ، وهو ماأكدته « رسائلهم »[٢٥] فهم يؤكدون ذلك بقولهم : « واعلم ياأخي أنك إذا تأملت سير الأنبياء ووصاياهم ، وسنن واضعي النواميس ومراميهم لوجدت أن غرضهم كلهم ، مما شرعوه هو تأديب النفوس الإنسانية ونقلها من مرتبة البشرية إلى مرتبة الملائكة وتخليصها من عالم الكون والفساد إلى عالم البقاء والدوام[٢٦]» وواضع الشريعة ـــ الإمام ـــ يجب أن ينطلق عندهم من أن « يرى ويعتقد في نفسه علماً يقيناً أن

للعالم بارئاً قديماً ، هو علة جميع الموجودات » وأن تكون في واضع الشريعة ، اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها[٢٧] فالشروط وضعوها هنا ، لأمور سياسية قد أوجدوها في أئمتهم من خلال الإعداد الطويل في التنشئة /كما أسلفنا/ وبنفس الوقت ، لم يخرجوا عن العُرف الثقافي السائد في عصرهم ، كون العقيدة الإسلامية توجب على الإمام هذا الإيمان الروحي بالخالق ، أي أنهم ظاهرياً مع الخط العام للشريعة في الفهم الروحي السائد ، وباطنياً ، مع الخط الآيديولوجي الذي رسموه في تلك « الرسائل » والقاضي بأن يكون صاحب الشريعة مُلمّاً بالأوامر والنواهي ومعاني تأويلها ، ومفروضات شرائعه ، وسنن أحكامه وتدبير أمته وسياسة أهل مملكته في أمر الدين والدنيا[٢٨] وإذا انطلقنا من كون إخوان الصفاء ، يأخذون بمبدأ التقية في تحركهم السياسي ، والآيديولوجي ، لفهمنا تلك الالتباسات وراء « الفهم الغيبي » الذي يغلفون به « رسائلهم » فلغة الحذر ترافق النص ، وأحياناً تلبسه ستاراً غيبياً ، وبتقديرنا إن هذه المسألة كانت ضرورة أملتها الظروف الموضوعية لحالة المجتمع التي كانت سائدة في عصرهم ، وهي نقطة هامة في مشروعهم السياسي ، دفعته إلى الإمام ، وبشكل ديناميكي يستجيب وشروط تلك المرحلة ، وأفقها السياسي ، فلا يغيب عن بالنا النزعة العقلية المسيطرة على تفكيرهم ، وقد أشار « إخوان الصفاء » إلى ذلك وبشكل حذر لايثير الضجة والنفور، وكأن الأمر يعنيهم وحدهم ، وبالحقيقة هو مسألة عامة : أرادوا بها تحفيز الناس بتشغيل عقولهم ، بغية الانطلاق نحو ماهو صح في منطق العقل ذاته ، فهم يقولون : « ونحن قد رضينا بالرئيس/ انظر هنا إلى الدلالة السياسية واللغوية في المصطلح/ على جماعة إخواننا والحكم بيننا العقل، الذي جعله الله /انظر هنا التقيه في الاستخدام/ رئيساً على الفضلاء من خلقه ، الذين هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا »[٢٩] فالرئيس عندهم الإمام ، وهو نفسه العقل ، فالعلوم الدينية والدنيوية عندهم يخضعونها إلى حُكم هذا الرئيس ، وليس اعتباطاً يطلقون نعت « الإخوان الفضلاء العقلاء » أي الذين يهتدون بالعقل وأحكامه ، في كافة الأمور ، لذلك قالوا « إن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم قوة واضع الشريعة فليس يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام »[٣٠] وهم بهذا ينطلقون نحو الأفق العقلي في رؤية الظواهر الاجتماعية ، وتحليلها على هذا الأساس ، أي أنهم هنا لايحتاجون إلى واسطة بينهم وبين الإله ، فالعقل ، هو الدليل والحكم ، وهو الرؤية والوضوح ، والغريب في الأمر ، إن مسألة الإمامة عندهم تدخل في تناقض تام وهذه الرؤية ، فالإمام هو الواسطة بعد النبي بين العبد والمعبود عندهم.[٣١]

هوامش الفصل الثالث عشر

١ ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ١/ ١٩٢

٢ ــ الرسالة ٢٢ / الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات / الرسائل ٢/ ١٥٢ وما بعدها ، ونظراً لأهمية هذه الرسالة في الجانب السياسي فسأكون مضطراً لإحالة القارىء الى رقم تسلسل الرسالة لارقم صفحاتها في الجزء الثاني بغية الاطلاع عليها كلياً .

٣ ــ يخطىء د. حجاب في هامشه رقم ٢ في ص ٣٧٩ / الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / حيث يشير الى أن إخوان الصفاء كانوا ينظرون في خصومتهم مع الحيوانات على أساس أن بني الإنسان يمثلهم في هذه الخصومة إثنان وسبعون رجلاً تختلف الألوان والصفات والزي واللباس / فهو يحصر ذلك « عدد الفرق الإسلامية » والحقيقة أنهم كانوا ينظرون الى الأمم والقوميات المتعددة الأجناس التي كانت معروفة في زمنهم ــ راجع الرسالة ٢٢ من رسائلهم .

٤ ــ الرسالة ٥٢ ــ وهي الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٤٧٦ .

٥ ــ الرسالة ٥١ ــ الرسائل ٤/٣١٩

٦ ــ المجالس المؤيدية ــ المجلس الرابع عشر من المئة الأولى ١/ ٦٧

٧ ــ سورة الأعراف ــ آية ٣٥

٨ــ المجالس المؤيدية ــ المجلس الثاني والعشرون من المئة الأولى ١/ ١٠٤ ــ ١٠٥

٩ــ المصدر السابق ، المجلس الثامن والستون من المئة الأولى ١/ ٣٣٢ ــ ٣٣٣ .

١٠ــ الرسالة ٥٢ ــ الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ٤٠٤ ــ ٤٠٥ .

١١ــ الرسالة الجامعة ١/ ٢٢٩ / وهم بهذا الطرح يكونون قريبين من مفهوم الخلاص عند المسيح أي أنهم ربطوا جدلياً ــ من الناحية السياسية ، تخليص البشر بالإمام المُخلّص ، من خلال تمسك هؤلاء البشر بظهور « الإمام ــ المسيح » .

١٢ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨١ ــ ١٨٢

١٣ــ د. حجاب ــ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء / ص ٣٤٨ .

١٤ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧٢ .

١٥ــ المرجع السابق ٢/ ٣٧٦

١٦ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٧٩

١٧ــ نفس المصدر .

١٨ــ الرسالة ٤٨ ــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٩٨

١٩ــ الرسالة ٤٢ ــ الأولى في الآراء والديانات . الرسائل ٤/ ٤٧ .

٢٠ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧٦ .

٢١ــ الرسالة العشرون ــ السادسة من الجسمانيات الطبيعيات ــ الرسائل ٢/ ١١٩ ــ ١٢٨ .

٢٢ــ الرسالة الجامعة ١/ ٣٢٣ .

٢٣ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧٦ .

٢٤ــ المرجع السابق ٢/ ٣٧٧ .

٢٥ــ النزعات المادية ٢/ ٣٧٨ هامش رقم « ٧٥ »

٢٦ــ الرسالة ٤٦ ــ الخامسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٧٢

٢٧ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨٢ ــ ١٨٣ ــ ١٨٤ .

٢٨ــ المصدر السابق ٤/ ١٨٣

٢٩ــ الرسالة ٤٧ ــ السادسة من العلوم الناموسية والشرعية ــ الرسائل ٤/ ١٨١

٣٠ــ المصدر السابق ٤/ ١٨٩

٣١ــ لقد هاجم مفكرو الإسماعيلية الفيلسوف الرازي ، عندما ألغى الواسطة بين العبد والمعبود ، وكان هذا الهجوم حاداً جداً من قبل « أبو حاتم الرازي » وحميد الدين الكرماني ، وناصر خسرو ، أنظر هذه المسألة عند هادي العلوي في دراسته الموسومة بعنوان « الرازي فيلسوفاً »

الفصل الرابع عشر

آراء المعادين لهم

ليس من السهولة لكل جديد أن يدخل في نطاق المألوف والعُرف ، فما تعوّد عليه الناس وجبل بعضهم عليه ، من المحال تغيره في ليلة وضحاها ، فالجديد الذي جاء به « إخوان الصفاء » هو النظرة إلى الدين كحاجة من حاجات المجتمع تخضع لحكم ضروراته ، أي أن عملية التكيف والنص الديني تلبي حاجة الظرف الموضوعي، إضافة إلى ، أنهم كانوا ينظرون برؤية تختلف تماماً ونظرة « السلطة الإسلامية » المتمثلة بالخليفة والخلافة ، فعندهم ، لم يعد الأمر إن الشريعة هي التي تقود الحكم ، بل الحكم هو الذي يسخر الشريعة لأغراضه الخاصة ، فالأمر هنا تختلف تماماً عما كان في زمن الخلفاء الراشدين ، هنا دولة بكل مقوماتها الطبقية ، تخضع في ديمومتها وبقائها لحالة الصراع الاجتماعي القائمة على القهر والغلبة ، ومالدين فيها إلاّ قناعاً تختفي وراءه ، لذلك انطلقوا من هذا الاستنتاج وبقناعة تامة ، أي هم قد تحسسوا تماماً الديماغوجية القائمة في سياسة الخلفاء على أساس الشريعة فنفذوا من هذه النقطة ، ولكن ليس بشكل ديماغوجي ، بل بشكل إصلاحي إن لم نقل ثوري ، وحللوا هذا الواقع برؤية جديدة تستجيب لمشروعهم السياسي ، الخالي من القهر والغلبة في طبقات المجتمع كافة ، والقائمة على شعار « المدينة الفاضلة ».

إن هذه الانطلاقة بجديدها ، هي مسألة خطرة ، في وقعها على السامع ، كمسألة دعائية على جمهور العامة من الناس ، وأخطر منها في مضمونها السياسي على الخلافة، استنفر الكل، وتجيّش ضدهم ، أي أن هذا الفعل ــ الرؤية الجديدة للدين ــ شكلّ قانون جدلي ، مبني على أساس

« التناقض الطبقي ووحدة وصراع الأضداد » ، ببعديه الاجتماعي ـــ الديني ـــ والطبقي ـــ السياسي ، وعلى أساس التطور الحلزوني للظاهرة الاجتماعية ، لذلك نرى المقاومة لهذا الجديد برزت بين صفوفهم أولاً من الناحية السياسية لا التنظيمية ، وهو ماأشاروا إليه نصاً بقولهم : « واعلم أن من إخواننا وأهل شيعتنا طائفة أخرى بوجودنا شاكون ، وفي بقائنا متحيرون فيما يعتقدون من موالاتنا ، وطائفة أخرى موقنون ببقائنا لكنهم غافلون عن أمرنا غير عارفين بأسرارنا وكلهم منتظرون لظهور أمرنا مستعجلون لمجيء ايامنا »[1] .

فهذا الأستدراك من جانب إخوان الصفاء ، لواقع تنظيمهم من ناحية الفهم الجديد للواقع الذي يطرحونه ، قد وضعوا اليد عليه وعالجوه بشكل إيجابي يتماشى وخطهم التكتيكي الوارد في « الرسائل » فهم يوصون دعاتهم : « فإذا لقيت منهم أحداً /يقصدون جماهيرهم/ فبشره بما يسره وقر عينه بما يظنه بعيداً مما يؤمله ، وعرفّه أن مايرجوه غير بعيد ، وذكّر مَنْ وثقت بهم من إخواننا بما ألقينا إليك من علمنا وأطلعه على ماأطلعناك عليه من أسرارنا كيما تطمئن نفوسهم فيما يعتقدون فينا ، ويتبين لهم صدق ماهم مقرون به من أمرنا ، وأخرج إليهم من رسائلنا ماترغب نفوسهم فيه وترتاح إليه ، وليكن ذلك على النظام والترتيب ، كما بينا لك ، فلعلهم إذا استمعوا لقراءتها وفهموا معانيها ، انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وحييت بروح المعارف »[2] .

إن اختيار ردود الفعل لتلك الظاهرة الجديدة من خلال التنظيم ، مسألة هامة جداً ، تضع المسؤولين في اتخاذ القرار على علم ودراية لمراقبة انتشار الظاهرة وعدمه، ومن ثم تضع النتائج تحت مجهر العمل القادم ، كي تكون الخطوات واثقة ، والدريئة مُهيأة لردود الفعل السلبية من قبل الأعداء[3] ، وعلى ضوء نتائج تلك الاختبارات التنظيمية استطاعوا أن يفرزوا جمهورهم السياسي المؤيد وغير المؤيد لهم ، من خلال القاعدة العريضة للتشيع ، الذي أرادوا له أن يخطوا خطوات جديدة تسير وفق السياق لتلك الظاهرة الجديدة ، فقد ذموا مَنْ لايفقه جديدهم هذا في الرؤية الجديدة للتشيع كخط سياسي ، وللالتزام ، كمبدأ تنظيمي ، يثبتون عليه الخُطى، فقد أكدوا ذلك بقولهم : « ومن الناس طائفة قد جعلت التشيّع مكسباً لها مثل النائحة والقصاص ، لايعرفون من التشيّع إلاّ التبري والشتم والطعن واللعنه والبكاء مع النائحة ، وحُب المتدينين بالتشيّع وترك طلب العلم ، وتعلم القرآن والتفقه في الدين ، وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل ، يبكون على فقدان أجسادنا ، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى »[4] إذن مع الجديد لابد من التجذير لمعالجة الوضع الداخلي من جهة ، وتقبل المواجهة مع الأعداء ، من جهة ثانية ، والعدو هنا ليس عادياً ، إنه دولة ـــ نظام ـــ قائم بكل مقومات وجوده الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فلابد من التخلص من رواسب الظواهر القديمة ، لأن الجديد المعني ، يريد من يدفعه إلى أمام ، لا المعرقل له بسيره الذي يخطته بجديده ، لذلك كان إجراء إخوان الصفاء صحيحاً بالتخلي عن هؤلاء ، لاسيا في أمر العقيدة لأنهم يرون أن كثيراً من الناس لايفرق بين الدين والشريعة[5] { فالدين لا إكراه فيه ، فإن أُكره عليه لم ينفع الذي أكرهوا على قبوله ، لأنه عندهم « أمر إلهي » وأمّا شريعة الدين ، فهو الذي يقع الإكراه فيها لأنها أمر وضعي ، سنّي ، دنيوي»[6] ومن هذا المنطلق أوّلوا الدين ، كشيء جديد يدخل في فهم الشريعة ونصوصها الدينية ، غير

ملتزمين ، بنفس الوقت، القياس الذي دأبت عليه السلطة الإسلامية ، فالتأويل هو الحقيقة المطلوبة من معاني الأمثال المضروبة ، عندهم[٧] ، ويمكن القول أن الجديد هنا شمل كل مقومات الشريعة الإسلامية عندهم ، فالنظرة إلى الدين وتأويل نصوصه وفهم الشريعة على مقتضى الحال ، كان عندهم بمثابة آيديولوجية جديدة وضعها إخوان الصفاء بمواجهة سلطة الخلافة وآيديولوجيتها ، وعلى هذا الأساس كانت المواجهة بين الطرفين حادة ، وأخذت أشكالاً شتى ، كان الاضطهاد شكلها الأبرز ، والمواجهة الإعلامية شكلها الحاد الخطر . فقد عبأت الخلافة جهازها الإعلامي والسياسي والعسكري ضدهم ، وشعرت بخطورة هذا الجديد الذي سوق يبرز حدة التناقضات بين السلطة ذاتها ، والمجتمع الذي تقوده ، من جهة ، وبين رؤية السلطة وأيديولوجيتها من جهة ثانية ، أي أن الأمر يمس المصالح الطبقية لجهاز السلطة ذاته ، من خلال إبراز الجانب الروحي والزمني في الشريعة في أدبياتهم ، وهذا يعني ، إمكانية خلق حالة من التناقض في هرم السلطة بأكمله، وجد أصدق تعبير له في أحد رسائلهم التي تناولوا فيها أجهزة الحكم ـــ القضاء ، الكتّاب والعمّال ، (الجهاز الإداري) ثم جهاز السلطة المركزي « الخليفة » فهم يقولون : « وأما الذين ذكرتم من الكتّاب، والعمّال وأصحاب الدواوين ، وافتخرتم بهم ، فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار الذين يهتدون إلى أسباب الشرور مالايهتدي غيرهم ويصلون إلى مالايصل إليه سواهم ، لدقة إفهامهم وجودة تميزهم ولطف مكايدهم وطول ألسنتهم ونفاذ خطابهم في كتبهم ، يكتب أحدهم إلى أخيه وصديقه زُخرفاً من القول ، غروراً بألفاظ مسجعة ، وكلام حلو ، وخطاب فصيح يغريه ، وهو من ورائه في قطع دابره ، والحيلة في إزالة نعمته ، والوصول إلى أسباب نكايته ، و.. وين الأعمال في مصادراته وتأويلات الأخذ لماله »[٨] فهذه الظواهر في الجهاز الإداري كانوا قد رصدوها قطعاً ـــ وهو مايكشف لنا سعة تغلغلهم في جهاز السلطة ذاته ـــ وهذا الكشف يعني أنهم ، يسعون لخلق حالة من عدم الثقة في الجهاز الإداري نفسه ، كي تكون عملية مواجهته سهلة ، واختراقه أسهل ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، كشف هذه العورات في الجهاز الإداري أمام الجمهور ، من شأنه أن يضعف الثقة فيه ويؤلبهم عليه بالسعي لدى الخليفة ، تستطيع القول هنا ، أنهم فهموا تركيبة الجهاز وتناقضاته ، إذن لابد من إحداث شرخ في بنيته ليسهل الأنقضاض عليه ، فيتناولوا الجهاز الأخطر ، ممثل الشريعة الرسمي روحياً ـــ وهو « القضاء » من خلال رجاله الذين يجتهدون طلباً للدنيا وابتغاء للرياسة فيذكرونهم بالقول : «وقضاتكم عُدُولكم والمزكون لكم ، فأدهى وأظلم وأبطر ، وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة ، وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل الولاية قاعداً بالغداوة في مسجد ، حافظاً لصلاته ، مُقبلاً على شأنه : يمشي بين جيرانه على الأرض هوناً ، حتى إذا ولي الحُكم والقضاء تراهُ راكباً بغلةً فارهةً وحماراً مصريّاً بسرج ومركب ، وغاشية يحملها السودان ، وخفاقين تنجرُ في الأرض ، قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامى ومال الوقوف ، وصالح عدداً له بشيء من الصمت والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ويرخص لهم في الجنايات ، وشهادات الزور ، وترك أداء الأمانات والودائع ، فأولئك هم الذين وبخوا في التوراة والأنجيل والفرقان . أبا لله تغترون وعليه تجرؤون؟! »[٩] ماأخطر هذا النص ! فقد كشف القناع عن وجه السلطة القضائية في الدولة ، إن هذه التعرية لهذا الجهاز الحكومي

الحسّاس ، هو لغرض إطلاع جمهور المسلمين وبقية الأقوام على الانحراف الذي تسير به الشريعة من خلال رجال القضاء أنفسهم ، بمعنى آخر ، أرادوا القول أن الشريعة؟ بوادٍ والسلطة بوادٍ آخر وعلى الجمهور السلام،وتلك أخطر نقطة تعرضوا لها باعتبار أن القضاء الإسلامي هو أقدس مايكون لأنه المسؤول عن أحكام الشريعة وإقامة حدودها وبه يفتى من حلال وحرام وتصديق أفعال الخليفة وبنقضها إذا كانت جائرة فكيف يستطيع جهاز كهذا أن يصون الشريعة ؟.

والأخطر من ذلك أنهم بدؤوا بمهاجمة نظام الحكم ــ الخلافة ــ من خلال سيرة الخلفاء ، مسلطين الأضواء على مايدور في أروقة قصورهم ، وحياتهم الخاصة ، كي تكون الهوة بينهم وبين الجمهور واسعة من جهة ، وأن يبقى التعارض مع جهاز القضاء قائماً بينهما ، وتكون الرؤية أوضح لدى الجمهور من جهة ثانية ، وهذا النضال سياسي وآيديولوجي بآن واحدة ، سعوا إليه بقوة وثبات واحتاطوا له ، فنظام الخلافة عندهم هو وجه الخليفة ذاته لنفس العملة ، وهم بهذا يقولون : « وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام فكفى في وصفهم ماقال الله تعالى وقاله رسوله /ص/ : « مامن نبوّة إلاّ ونسختها الجبروتية ويسمون باسم الخلافة ، ويسيرون بسيرة الجبابرة ولاينهون عن منكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محظور ، ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء /ع/ ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم ويشربون الخمر ويبادرون إلى الفجور واتخذوا عباد الله خولاً ، وأيّامهم دولاً ، وأحوالهم مغنماً ، فبدلوا نعمة الله كفراً واستطالوا على الناس افتخاراً »[1] إن هذه المواجهة كانت إذاناً بالحرب عليهم أعطى السلطة ــ الخلافة ــ كل مبررات الهجوم ، لذلك عبؤوا كل أجهزتهم الإدارية والسياسية والإعلامية ، فالمسألة لم تعد تمس جهازٍ ما من الدولة ، بل الأمر أخطر ، حيث بوصلة الاتهام تشير إلى موقع السلطة هذا الذي لايمكن التخلي عنه طوعاً إلا بالموت ، أو بواسطة الثورة عليه ، وهو الأمر الذي انتهت إليه سلطة الخلافة ، فلغة كهذه الواردة في النص لايمكن السكوت عنها قطعاً ، فهي تمس ، بشكل مباشر ، وموجّه ، مصالح الخليفة ذاته ، وهو ممثل الشريعة ، وهذا لايجوز مطلقاً ، فهؤلاء بنظر الخليفة ، قد خرجوا عن جادة الصواب ولابد من إعادتهم اليها بحد السيف ، وأقامت عليهم الحدود بتهم الخروج على الشريعة ، والزندقة في الاعتقاد ، وهذا يدعو إلى تعبئة شاملة ضدهم في دار الإسلام كلها ، وإصدار الفتاوى ضدهم من قبل رجال الدين ــ ممثلي الشريعة الرسميين ، الذين يحرصون على سلامتها ، فهي قد خولتهم إصدار الأحكام ، السياسية قطعاً ، قبل أن يحتكموا أو يرجعوا في اجتهاداتهم في أصول الشريعة ، فمن خرج على الخليفة ، فقد خرج على الشريعة ، بهذا المنطق تصدر الأحكام ، على أن يراعى فيها وجهاً القضائي ــ الديني ، ذو البعد الروحي ، المنزل من الله والداعي بإقامة القسط وفق أوجه الحق ، وهذا ماسنراه!!!.

لقد تصدر قائمة المعادين لهم في هذا الباب ، والناطق الرسمي لسلطة الخلافة « السنية » معبراً عن رأيها بالاجماع ضد كل التيارات الإسلامية التي اختلفت مع السنة في أمور الشريعة المختلف عليها ، هو « أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي /المتوفى سنة ٤٢٩ هـ/ .

وهذا الرجل من كبار رجّال الدين السنة ، الذين أفتوا عليهم ، وكانت فتواه حجة لأزمة في مذاهب السلطة السُنيّة، وهو بفتواه ، يكون أحرز قصب السبق في محاربتهم والتصدي إلى دعوتهم ،

لأنه عاصرهم تقريباً ، أو جاء بعدهم بقليل ، فهو قد عقد فصلاً مطولاً في ذمهم ، والتحامل عليهم[11]
ويبتدىء بقوله : « اعلموا ، أسعدكم الله /هنا يحاضر في مجلس خاص للدولة/ أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس ، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم ، بل أعظم من ضرر الرجل الذي يظهر في آخر الزمان»[12] فالبغدادي هنا يدخل في حرب آيديولوجية مباشرة تفصح عن فحواها الطبقي باعتبار أن الصراع الآيديولوجي شكل من أشكال الصراع الطبقي ، رغم أنه يلبسها رداء دينياً ، وهو بهذا يلقن مستمعيه موقف السلطة الطبقي منهم ، وقد إعتبرهم أخطر من كل الفرق المختلفة مع المذهب السني ، بدليل أنه جرّدهم من إيمانهم العقائدي ـــ الإسلام ـــ ذاته ، وهذه الفتوى ، هي ماتسعى لها السلطة .

ثم أنه يبدأ بتهويل خطرهم ، وهذا التهويل ، نوع من أنواع الدعاية المعادية غرضها التعبئة ضدهم .

وبهذا التهويل يقول : « إن الذين ضّلوا عن الدين /هنا يقصد الدين السنّي/ بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا ، أكثر من الذين يضلّون بالدجّال في وقت ظهوره ، لأن فتنة الدجال لاتزيد مدتها على أربعين يوماً ، وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر »[13] هنا البغدادي يكشف لنا عن تناقض لايعيه ، وهو انتشار الدعوة الواسع ، محسوبة على أساس التهويل نفسه « أكثر من عدد الرمل والقطر » فهل ياترى إن الذين انضووا بهذا الكم الهائل تحت لواء الباطنية كلهم لايفقهون من الإسلام شيئاً ؟ .

ثم أنه ينتقل بالهجوم عليهم من خلال إثارة النعرة العنصرية والمذهبية /الطائفية/[14] حيث يشير إلى أن الخرّمية صارت مع الباطنية يداً واحده ، وهو بهذا يُذكر على خروج بابك الخرمي على المعتصم[15] أي أنه يسقط البعد السياسي على هذا الأمر ، كي يزيد من درجة الحقد في قلوب مستمعيه ضد الباطنية ، ثم ينتقل إلى ناحية أخطر ، هي الإشارة الصريحة حول خروجهم عن الشريعة الإسلامية ، أي أنه وضع الأمر في صلب الإيمان الأعتقادي لدى سامعيه ، باعتبار أن الإسلام هو دين الله ، المفضل على باقي الأديان ، بقوله ، «ثم أن الباطنية لّما تأولت أصول الدين على الشرك احتالت أيضاً لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة أو إلى مثل أحكام المجوس » هنا أراد قطعاً أن يشير إلى أنهم ليسوا عرباً حتى بإسلامهم أودعواهم حيث يؤكد بقية القول على : « والذي يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة قد أباحوا لاتباعهم نكاح البنات والأخوات وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات »[16] يعني أراد القول ماحرمه الإسلام أتوا به : وهي تهمة جاهزة ضد أعداء السلطة ، معتبراً أن هذه الأمور المحرمة تتفق وما جاءت به الديانة المجوسية ، أي أنه يستخدم البُعد النفسي ، من خلال العاطفة الروحية للتأثير على سامعيه ، وهو بهذا يتحول الى داعية لامؤرخ ، فهو يقول : « ويؤكد ماقلناه من ميل الباطنية الى دين المجوس أنّا لانجد على ظهر الأرض مجوسياً إلاّ وهو مُوادٍ لهم »[17]

ثم يمزج بين قول الباطنية والمجوس على النحو التالي: الباطنية تقول : « إن الإلة خلق النفس ، فالإلة هو الأول والنفس هو الثاني ، وهما مدبرا هذا العالم ، وقولهم ، أن الأول والثاني يدبران العالم هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث صانعين[18] أحدهما قديم والآخر محدث ، إلاّ أن الباطنية عبرت عن

الصـــانعـين بـالأول والثـاني، وعبّر المجوس عنهمـا «يزدان وأهرمن» فهذا هو الذي يدور في قلوب الباطنية [١٩] لقد نسي البغدادي ، أو بالأحرى تناسى /كون الإسماعيلية هم أول من قاوم في الإسلام العصبية القومية ودافع عن فكرة الإخاء الحقيقي : لابين المسلمين فقط ، بل بين جميع الناس على اختلاف قومياتهم وطبقاتهم وأديانهم ، أي عن الإخاء المبني لاعلى وحدة الدين كما كانت الحال في الإسلام والكثلكة في الأجيال الوسطى ، بل على مطالب العقل السليم ، ووجهوا دعوتهم إلى جميع البلاد وجميع الأمم[٢٠] وهذه الإصلاحات الفكرية في الدين والعقيدة ليست من مصلحة الطبقة الحاكمة أن تستمر على هذا المنوال ، لأن ذلك يعني ، توزيع الفيء والأرزاق عليهم ، وفق أسس الشريعة الإسلامية ، وهذا ليس من مصلحتهم[٢١]، وتلك المهمة الطبقية والآيديولوجية بنفس الوقت ، يجب ان يقوم بها الجهاز الإعلامي الشرعي الممثل برموزه « رجال الدين » فعلى هذا الجهاز تقع مثل هذه المهمة لمحاربة « الأعداء » والبغدادي كان رجل الدين الأمثل الذي مثل سلطته الطبقية ، المنتمي إليها ، فهو ينسب أصل الباطنية إلى الصابئة[٢٢] غير مكترث إلى الطوائف التي أسلمت بعد الفتح الإسلامي ، بصيغة أخرى لايعترف قطعاً بإسلام من خرج منهم على طغيان الخليفة حتى وإن كان مسلماً ، فالمسلم لديه هو من أطاع الخليفة وتمسك بالشريعة القائلة « وأطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم » لا الذي يتمسك بقول النبي : مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده ... الخ»؟ أي أن المسـألة الزمنية لديه غير موجودة قطعاً ، باعتبار أن المسألة الروحية هي التي تسد عنها لذلك قال : « الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم ، وينكرون الرُسل والشرائع كلها لميلها إلى استباحة كل مايميل إليه الطبع[٢٣]،وهو بهذا الحكم يحرف قول عبد الله بن الحسن القيرواني برسالته إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي ، حيث أشار الأول إلى : «ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه ، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم ، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء ، وإذا ظفرت بالفلسفي فأحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا وإيّاهم مجمعون على نواميس الأنبياء وعلى القول بقدم العالم لو لا يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبراً لايعرفه [٢٤] هكذا قال القيرواني وهو يحمله أكثر ماورد وربما أضاف من عنده[٢٥]؛ فالحملة الشعواء التي أثارها ضدهم كانت كبيرة وشاملة في دار الإسلام كلها ، حتى أن البغدادي يعترف في ذلك بقوله : « وقد بيّنا خروجهم عن جميع فرق الإسلام بما فيه كفاية والحمد لله على ذلك»[٢٦] لكنه يعترف من ناحية أخرى أن مذهبهم أخذت به أغلب الفئات الاجتماعية من العرب وغيرهم ، وهو مايثير الحنق عنده ، حيث يستخدم النعوت الأرستقراطية ضد من هم أدنى منهم ، راجعاً فيها إلى التعالي البدوي والأنفة الصحراويّة ، غير مبالٍ لقيم الإسلام الذي ينتمي إليه هو المتمثل بقول القرآن : « لافضل لعربي على أعجمي ، إلاّ بالتقوى ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم »[٢٧] فهو يقول :« والذي يروج عليهم مذهب الباطنية أصناف ، أحدهما العامة / انظر الصيغة الطبقية في الاستخدام للمصطلح/ الذين قلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والأكراد وأولاد المجوس » والصنف الثاني الشعوبية ، الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتمنون عود المُلك إلى العَجَمْ ، والصنف الثالث أغنام بني ربيعة من أجل غيظهم على مضر لخروج النبي منهم»[٢٨] إن هذه اللغة تُحمل مدلولاتها الطبقية وشحنة الهجوم المضاد ، من موقع سلطوي متعالٍ ، وتلك الأصناف المذكورة ، هي

التي تمثل العامة من الناس لاالخاصة من الحكام ، أو المرتبطين بهم ، ولولا الباطنية مثلت طموح هؤلاء ، لما انتموا إليها من مختلف القوميات تلك ولولا صدق المبادىء التي جاءت بها الحركة الإسماعيلية لما استطاعت أن تكسب هذا الكم الهائل من مختلف القوميات ، ولو لم تكن الإسماعيلية واثقة من نفسها كحركة سياسية لما أقدمت على هذا العمل الغريب ، وأبدت هذه الجرأة النادرة في تاريخ الإنسانية ، ولولا إنها كانت تشعر بقوتها المعنوية الروحية وتأثير ماكانت تدعو إليه من المبادىء ، ولأنها كانت ذات ثقة بنفسها ، تعتقد أنها قادرة بعد مدة ، أن تجعل من أعضائها كتلة واحدة مترابطة موحدة النظر إلى هذا العالم ، بوحدة الغاية واختلاف السُبل المؤدية إليها ، إن الأفكار التي بثها دُعاة الاسماعيلية بين طبقات المسلمين وغير المسلمين ، كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأساً على عقب ، وأحدثت بينهم التغيير ماتزال آثاره باقية حتى اليوم ، وعلى حد تعبير باحث معاصر أن الفلسفة مديونة لهم برسائل « إخوان الصفاء » وهي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم[٢٩]

إن هذا الانتشار الهائل لمبادىء الحركة الأسماعيلية في العالم الإسلامي ، جعل الخلافة تخشاهم ، لذلك قرر خصومهم أن لايبقوهم على وجه الأرض ، وماالهجوم الإعلامي ــ الآيديولوجي الذي شنه رجال الدين الرسميّون ، إلا فاتحة لا للقضاء عليهم فقط ، بل وعلى كل فرقة لم تلتزم المنهج السني في الشريعة ، لاسيما جمهور العامة ، فالعامة عند البغدادي ، هم الصنف الثامن من الفرق الناجية « التي غلب فيها شعائر أهل السُنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة ، وإنما أردنا بهذا الصنف من العامة عامة اعتقدوا تصويب علماء السنة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، ورجعوا إليهم في معالم دينهم وقلدوهم في فروع الحلال والحرام ، ولم يعتقدوا شيئاً من بدع أهل الأهواء الضالة »[٣٠]

تلك هي لغة رجال الدين الرسميين ، وهي منطق السلطة ، فمن رضاها فقد « رضي الله عنه » ومن اجتهد وخالف بعض الأحكام فهو « خارج على الشريعة أولاً ، وعلى السلطان ثانياً » و « الإسلام » منه براء .

ذلك هو الخطاب الذي يقره عُرف السلطة على لسان رجال قضائه الرسميين .

إن النزعة العقلية التي تلبست الفرق الإسلامية ، جعلت أهلها يقلبون أمر الدين والشريعة التي ينقادون إليها ، بشكل يتلاءم ومستوى تفكيرهم ، وإلاّ كيف ظهرت هذه الفرق ، ولم لازال الخلاف قائماً حتى اليوم ؟

إن هذا النزوع العقلي ، هو حتماً مثّل حالة من الاصطراع الداخلي في نفوس المفكرين الإسلاميين مما قادهم إلى التمسك والذود عن آرائهم لدرجة جعلت الموت لايعني شيئاً إزاء مايعتقدون ، إن هذا الإيمان لهؤلاء المفكرين ، قاد البعض منهم إلى خلق تيارات سياسية تناصب سلطة الخلافة الأمر ، ومن جوانب شتى ، كان العامل الاقتصادي أحد العوامل الرئيسية القائمة إلى جانب العامل الآيديولوجي ، وهو ماكانت سلطة الخلافة تخشاه منذ قيامها كسلطة طبقية ، لذلك عززت سلطة الخلافة مواقع آيديولوجيتها بأن ضمّت إليها كبار رجال الدين الميّالين إليها طبقياً وسيّاسيّاً ، ومهدت الطريق لهم ليكونوا سدنه القضاء ، ومن ثم تكون أحكامهم سارية على الناس ، جميعاً عدا الخليفة ونظام

خلافته فلا يصح التعارض هنا ، بين آيديولوجية السلطة وبنائها الفوقي المصمم لهذه الآيديولوجية وعلى مختلف العصور ، إسلامية كانت أو غير إسلامية لاحقة عليها .

وهذا التناغم بين الآيديولوجيا وسلطتها المُشرعة ، قد أدركه رجال الدين منذ أيام الخلافة الراشدية ولكنه تجلى بوضوح في دولتي **الخلافة الأموية والعباسية** ، ومازال قائماً حتى اليوم ، لذلك عمد الكثير من رجال الدين ، إلى تمثيل دولتهم في منظارهم الطبقي والسياسي ، كواجب يقتضيه فقههم في الشريعة التي يطبقون ، فعملية محاربة « الأعداء » مهمة رئيسية من مهام الشريعة ، على الفقهاء أن يكونوا الفيصل في الحكم ، بناء على مايمثلوه « الشريعة الدين » وأحكام الإسلام ، من موقع السلطة القضائية ، وماعلى جهاز الخلافة إلاّ تنفيذ « أحكام الدين » هذه ـــ باعتباره يقيم حدود الشريعة على المخالفين ليس إلاّ ، فمن خالف الخليفة ، خالف الشريعة ، ومن خالف الشريعة « خرج عن الإسلام » تلك هي الصورة التي وصلتنا ، ومن أدب سلطة الخلافة الرسمي ذاته فبعد أن اطلعنا على أحكام « البغدادي » بصدد مخالفي الشريعة من الباطنية وغيرهم ، سنتوقف عند شخصية أخرى من أركان سدنة القضاء ، التي أفتت وفق منطق السلطة الطبقي ، لامنطق الشريعة الإسلامي الميّال دوماً إلى التسامح على قاعدة « إدرؤوا الحدود بالشُبهات » .

تلك الشخصية هي « ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري ، المتوفى سنة ٤٥٦هـ . وكتابه الفِصَل في الملل والأهواء والنحل »[٣١] .

كان هذا « الشيخ » في الهرم العلوي للسلطة[٣٢] في الأندلس ، وهو يمثل الامتداد الطبيعي لسلطة أسلافه الأمويين ، فهو وإن كان يمثلهم ، إلاّ أنه لايتعارض بأحكامه وفقهه مع منظور السلطة العباسية في بغداد أودار الإسلام الأخرى من الناحية الطبقية ، فهو الأكثر تزمتاً في حكمه على الخارجين على السلطان « الخلافة » ويناصب بعدائه الحركات الباطنية بشكل يثير الدهشة ، بشكل خاص ، وكل الفرق الإسلامية الأخرى ، بشكل عام ، وعلى رأس هذه الفرق الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة .

وهو كسالفِهِ البغدادي ، لايتوانى من إلصاق تهمة « اليهودي » والمجوسي ، على مؤسسي الفرق الإسلامية ، ومثيراً بنفس الوقت النزعة الطائفية والشعوبية ضد هذه الفرق أو رجالاتها ، فهو يقول على سبيل المثال : « وقوم خرجوا إلى نبوة من ادعوا له النبوة ... ومن القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة ، وآخرون قالوا بل هي سبع عشر صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندي قبل أن يصير خارجياً صفرياً ، وقد سلك هذا المسلك عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي ، فإنه /يقصد عبد الله بن سبأ/ لعَنَهُ الله أظهر الإسلام لكيد أهله ، فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان /رضي الله/ وأحرق ، علي بن أبي طالب /رض/ منهم طوائف أعلنوا بالإلهية ، ومن هذه الأصول الملعونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة ، وهما طائفتان مجاهرتان بترك الإسلام جملةً قائلتان بالمجوسية المحضة ثم مذهب مزدك الموبذ الذي كان على عهد أنوشروان ابن قباء ملك الفرس ، وكان يقول بوجوب تأسي الناس في النساء والأموال »[٣٣] .

فلو تأملنا هذا القول جيداً ، ومن خلال الرجوع الى بعده التاريخي ، لأدركنا بعده الطبقي ، والسياسي بآن ، فعملية ربط الحدث بمقتل عثمان ، والديانة المجوسية ، والهجوم المباشر على تلك الفرق ، يوضح لنا ، تماماً غاية الخطاب الذي يستخدمه ابن حزم ، فهذه الفرق يعتبرها يهودية الأصل ؟ مُعادية للإسلام ، لأنها وقفت بوجه الخلافة ليّس إلاّ ، فمن يستطيع القول أن إسماعيل بن جعفر الصادق كان يهودياً ؟ إذن هنا البُعد السياسي ، هو الهدف الأول الذي يرمي له .

ولايتردد ابن حزم في أحكامه الجاهزة من القول« وقد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق في كتاب لنا لطيف اسمه النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيع »[٣٤]

إن مجرد ذكر هذه الفرق ، ومناصبتها العداء ، يثير أكثر من سؤال في أذهاننا ، وأولها ، هل ياترى أن الإسلام الذي يراه ابن حزم هو الإسلام وحده فقط ؟ وهل أن بقية التيارات الإسلامية المذكورة انتفى إسلامها لأنها اختلفت معه وتياره في أكثر من ملةٍ ونِحلة ؟

إن البعد الآيديولوجي والسياسي الذي يمثله ابن حزم ، هو المنطق المراد توظيفه ضد المعارضة الإسلامية من قبل سلطة الخلافة ، فأهل البدع هم « خارجون » على السلطة ، والواجب محاربتهم وعدم الأخذ بما يقولون عند ابن حزم ، فهو يثقف جمهوره بذلك قائلاً : « وجملة الخير كله أن تلزموا مانصَّ عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء ، تبياناً لكل شيء ، وما صحَّ عن نبيّكم /ص/ برواية الثقاة من أئمة أصحاب الحديث /رض/ »؟[٣٥] يعني هنا يريد القول ، أن العرب /عرب قريش الأرستقراطية ورواة قريش الثقاة هم الذين فقط يصح عنهم نقل الحديث وتواتره ، والبقية لايصح الأخذ برواياتهم !!؟

نعم أن ابن حزم ينطلق صحيحاً في أحكامه هذه ، فهو واجهة إعلامية للسلطة ، ومشرّع « آيديولوجي » يقضي عليه إنتماؤه الطبقي أن ينطلق بتلك الطروحات ، وإلاّ فما عاد يمثل جزءاً من البناء الفوقي للنظام ، وإذا لم يكن كذلك ، فإن مصيره سيؤول إلى مآآل إليه القاضي أبو حنيفة ؟ أو سعيد بن جبير ؟ أو غيرهم من المعارضين لسلطة الخلافة .

وضمن هذا التوجه الآيديولوجي ، يقرر ابن حزم ، بأن مسألة تفسير القرآن يجب أن تخضع إلى لفظها العربي الذي ألزمتهم الشريعة به ، ويعتبر أن التأويل في تفسير القرآن هو تحريف الكلم عن موضعه[٣٦] بمعنى آخر هو يقرر سلفاً حكماً جاهزاً تقتضيه شريعة الخلافة ، فمن اجتهد في التفسير ، فهو عنده قد حرّف الكلم ، وهنا يصبح القول ، في منهجه هذا ، على أنه جمود عقائدي متحجر ، فهو لايبعث على الحيوية أو الديناميكية ، وعلى هذه الشاكلة يهاجم الفِرق بأسلوب خارج حتى عن نطاق المحاججة الشرعية التي يدعيها هو لنفسه ، فهو يقول : «وقد قرأنا صفة هؤلاء المخاذلين المنتمين إلى الإمامية القائلين بأن الدين عند أئمتهم /طبعاً، هنا يسكت دون ذكر هذا الدين/ ويستأنف الكلام مباشرة واصلاً الجملة بالقول / عند ائمتهم إلاّ دعاوى باردة وآراء فاسدة كأسخف مايكون من الأقوال »؟[٣٧] والأنكى من ذلك ، فإنه يأخذ موقفاً ، يوضح فيه التزامه الآيديولوجي والسياسي ، ضارباً عرض الحائط كل الآراء التي دارت حول الإمامة من كل الفرق الإسلامية ، معتبراً أن الخليفة الظالم

لايجوز خلعه مادام يمكن منعه من الظلم ، على اعتباره أنه قرشي وحاكم بالقرآن والسنة فقط ، لذلك يمكن دفع الظلم عنه بالأستناد إلى قول الله « وتعاونوا على البرّ والتقوى ولاتعاونوا على الظلم والعدوان »[٣٨] لاأعتقد أن هذا القول يحتاج إلى كشف مافيه من ديماغوجيه واضحة مبرقعة تحت ستار القرآن،والموقف عنده دائماً يكشف موقفه الأموي المتزمت ازاء الشيعة بشكل خاص بكل فرقها ، فهو يقول فيهم ، « فإن الشيعة يفضلون أنفسهم وهم شر خلق الله عز وجل على أبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة »[٣٩] وعندما يحاججه الشيعة بأن علياً أعلم القوم استناداً إلى حديث الرسول « أقضاكم علي » فيرد قائلاً ، وبشكل مستفز : « كذب هذا القائل ، وإنما يُعرف علم الصحابي لأحد وجهين لاثالث لهما ، أحدهما كثرة روايته وفتاويه ، والثاني كثرة استعمال النبي /ص/ له »[٤٠] إن المسألة هنا مبتوته عنده ، فالشيعة وبقية الفرق غير السنية عنده فرق خارجه عن الاسلام ، حتى أنه يعلن موقفاً لايرضاه أبسط مطلع على تاريخ الدعوة الإسلامية ، وسيرة الصحابة ، حيث يقول : « وإما من كنتَ مولاه فعلي مولاه » فلا يصح من طريق الثقاة أصلاً « أما سائر الأحاديث التي تتعلق بها الرافضة فموضوعة يعرف ذلك من له أدنى علم بالأخبار ونقلتها »؟[٤١] إن هذا الموقف يعني عدم وجود حجة للوداع قام بها النبي من جهة ، ومن جهة أخرى ، طمس معالم تاريخية في تاريخ الدعوة الإسلامية . ورجالها الأوائل ، ثم أن حديثاً أو فتوى كهذه توضح لنا تباشير أولية للفكر السلفي الذي يتعمد « الميكافيلية » في المنهج ، يتوضح مداها عند ابن حزم في هذه المقولة ، وعلى هذه النتيجة يمكننا تخيل حالة الإضطهاد السارية في فترات إسلامية سابقة تجعلنا بشك قائم في فترات تسمى العصور الذهبية ؟ إن هذه الأحكام الجائرة بعيدة كل البُعد عن روح الإسلام السمحاء .

ثم أن ابن حزم يوغل بديماغوجيته[٤٢] وينصّب نفسه قاضياً ومجتهداً وذلك بحكمه على مَنْ قتل عمار بن ياسر[٤٣] بأنه مخطىء فقط ويقول عنه بالنص « فأبو العادية رضي الله عنه متأول مجتهد مخطىء فيه ، باغ عليه مأجور أجراً واحداً »؟[٤٤] وهذا يعني دحضاً كاملاً لكلام النبي لعمار : تقتلك الفئة الباغية »، والغريب في الأمر أنه يورد هذا الحديث بنفس الصفحة ! والأكثر من ذلك يحكم بأن قتلة عثمان بن عفان ليس ينطبق عليهم حكم من قتل عمار بن ياسر ! « لأنهم لامجال للاجتهاد في قتله لأنه لم يقتل أحداً ولاحارب ، ولا قاتل ولادافع ولازنى بعد إحصان ولا إرتد فيسوّغ المحاربة تأويلاً ، بل هم فساق محاربون سافكون دماً حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم والعدوان ، فهم فساق ملعونون »؟[٤٥] هذا الموقف يفسر لنا الحكم بحالتين فرديتين ، عمار وعثمان ، وكلاهما من الصحابة ، وعمار أسبق للإسلام من عثمان ، لكن المنزلة القبلية هنا تختلف ، فبعدها الطبقي واضح تماماً ، فالأول كادح والثاني من أثرى أثرياء قريش فكيف يتساوى الحكم بينهما ؟ ذلكم هو منطق ابن حزم المشرع القانوني للأمويين سلالة عثمان ومعاوية ، وأحد الأركان في الفقه الرسمي لسلطان الخلافة الإسلامية والذي لايزال فكره يدرس كإمام من أئمة الفقه والشريعة ، هكذا ينطلق بأحكامه على الصحابة الأوائل ، فكيف ستكون أحكامه على الفرق الباطنية أو القدرية ؟ هذا مايجليه موقفه المتزمت التالي الذي يتعرض فيه إلى فرق الخطابية الخمس التي ظهرت أولى حلقاتها المذهبية في الكوفة فيقول « وفرقة قالت بنبوة بزيغ الحائك بالكوفة ، وإن وقع هذه الدعوة لهم في حايك لظريفة »؟! وفرقة قالت بنبوة

معمر بايع الحنطة بالكوفة ، وقالت فرقة بنبوة عمير التبّان بالكوفة « وكان يلعنه الله ـــ يقصد عميراً ـــ يقول لأصحابه ، لوشئت أن أعيد هذا التبن تبراً لفعلت » ثم يسترسل متشفياً بهم ويقول : وقدم يقصد عميراً ـــ إلى خالد بن عبد الله القسري بالكوفة فتجلّد وسبّ خالداً ، فأمر خالد بضرب عنقه »[٤٦] هذاالنص يكشف لنا عن الأبعاد الطبقية في موقف ابن حزم ، فهو يتخذ من الكنايات « حائك ، بائع حنطه ، تبان » مقولة للتندر على هؤلاء المعدمين ، الذين رفضوا أن يكونوا تبعاً للحكم الأروغاشي الأموي المتسلط ، وقد آمنوا بعقيدة إرتؤوها صالحة لهم ، ودافعوا عنها بوجه الجلاد المعروف خالد القسري والي العراق للأمويين. ومن العصر الأموي ينتقل إلى العصر العباسي ، بنفس طبقي واحد ليقف عند الأسماعيلية ، والتي يسميها « القرامطة » مدعياً بأنهم ،«ألّهوا زعماءهم[٤٧]»، أي أنه يوغل صدر سامعيه بأسلوبه الميكانيكي ، قالباً قولهم رأساً على عقب ، فالإسماعيلية قالت بالإمامه لإسماعيل بن جعفر ومن بعده لأبنه محمد[٤٨] ولم تقل بألوهيته ؟! ثم يبدأ باستخدام النعوت القاسية ضدهم ، ومن ثم يقرر بأن هذه الفرق « ترى الاشتراك في النساء »[٤٩] ولا ينسى في كل ذلك جذر العداء له وهم الشيعة ، فهم عنده رأس كل البلاء في تلك المقالات والنحل : فهو يوجه سامعيه بالقول : « واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية »[٥٠] إن هذا الموقف المزدري لكل تلك الفرق ، يخفي وراءه موقفاً سياسيّاً لاريب وموجه في سياق آيديولوجي ـــ طبقي ، معاد بشكل سافر لهذه التيارات العقلية التي أنجبت لنا كثيراً من المفكرين من أوساطها ، ممّن سموا على الصغائر وفهم معنى الوجود بشكل فلسفي ، كالرازي والفارابي ، والسهروردي ، وابن عربي ، فهؤلاء عرفوا معنى الأستقلال الفكري بعيداً عن الآيديولوجيا المنفلتة ضيقة الأفق التي يمثلها ابن حزم الذي يرى في النزوغ العقلي مفسدة للدين ، وخروجاً عن الشريعة الإسلامية ، أي أنه يريد فرض آيديولوجيته بالقوة ، وبالشكل الذي تقره آيديولوجيته تلك وهذا الموقف يمثل وفق النظرة المعاصرة ، صدق مقولة ماركس القائلة بطبقية الفلسفة وحزبيتها ، فابن حزم ، وفق هذا المنطق يرى أن « جميع فرق الضلالة ، لم يجر الله على أيديهم خيراً ، ولافتح بهم من بلاد الكفر قرية ، ولارفع للإسلام راية ، ومازالوا يسعون في قلب نظام المسلمين ، ويفرقون كلمة المؤمنين ، ويسلون السيف على أهل الدين ويسعون في الأرض مُفسدين »[٥١] وفي هذا الخطاب ، يُكثّف ابن حزم تركيزه الآيديولوجي من خلال مفرداته ذات الأبعاد السياسية « جميع فرق الضلالة » والطبقية « نظام المسلمين » والآيديولوجية « يفرقون كلمة المؤمنين » إلى أن يذكر بأن الأمر أصبح مواجهة بالعنف وهو أعلى أشكال الصراع السياسي « ويسلون السيف على أهل الدين » فهذا الأعتراف هو مرغم عليه ، ولكنه ، ومن موقعه الطبقي ، يدين سل السيف هذا لأنه خروج على « أولي الأمر » وبالتالي فمن واجب الشريعة ورجالها ، الدفاع عن « أهل الدين » بوجه تلك الفرق الإسلامية ، والتي بنظره « خارجة عن الإسلام » لذلك يفتي بطريقة الحرب الإعلامية « الآيديولوجية » بأن « الخوارج والشيعة أمرهم في هذا أشهر من أن يتكلف ذكره ـــ يقصد هنا شنعهم ـــ وماتوصلت الباطنية الى كيد الإسلام وإخراج الضعفاء /تلمس البُعد الطبقي هنا لا الآيديولوجي/ منه إلى الكفر إلاّ على ألسنة الشيعة » وأما المرجئية فكذلك .. والمعتزلة في سبيل ذلك »[٥٢] وعندما يفرض عليه الحدث التاريخي

حضوره بصدد الإنتماء بعض الخلفاء إلى المعتزلة فإنه يجانب الحقيقة ويلتزم المنهج الطبقي بالإطراء قائلاً : « والمعتزلة ، ابتلى بتقليد بعضهم المعتصم والواثق جهلاً وظناً » هنا ينفي عنهم صفة الكفر لأنهم خلفاء ليس إلاّ ، ولوكانوا من عامة الناس لأفتى بكفرهم ، ثم يؤكد منهجه الديماغوجي بالقول : « فالله الله أيها المسلمون تحفظوا بدينكم — أي دين الخليفة — ونحن نجمع لكم بعون الله الكلام في ذلك ، الزموا القرآن وسنن رسول الله /ص/ ومامضى عليه الصحابة «رض» والتابعون وأصحاب الحديث — هنا يقصد من السنة فقط — عصراً عصراً ، الذين طلبوا الأثر فلزموا الأثر/انظر هنا التوكيد على الميكانيكية في التقليد الأعمى/ ودعوا كل محدثة/ أي ابقوا سلفيين/ فكل مُحدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في ، النار »[٥٣]هكذا يقرر ابن حزم في نهاية خطابه ، بتلك الفتوى ، الجاهزة للحكم ، في منظورها الآيديولوجي ، « كل بدعة ضلالة » يعني ، غير مسموح لك ان تفكر ، بشكل عقلي ، لماذا ؟ لأن ذلك « ضلال » فمن سبقوك هم الواجب تبع أثرهم ، وإلاّ أنت في « النار »؟ فلغة الوعد والوعيد ، تأخذ إنذارها الأول من الشريعة — الآيديولوجيا — ليصبح الأمر ، نافذ المفعول سياسياً — إقامة الحدود — على أهل البدعْ . نعم، هو ذلك منطق ابن حزم، وتلك هي آيديولوجيته .

إن مؤرخي الفرق الإسلامية ، تظهر عليهم بالجملة ، أبعاد التزاماتهم الايديولوجية سنة كانوا أو شيعة ، بهذا القدر أو ذاك ، إلاّ إنها تتفاوت أيضاً بموضوعيتها لدى الفريقين ويكاد « **أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني — ٤٧٩ — ٥٤٨ هـ** »[٥٤] أن يكون هو الأكثر موضوعية في هذا الجانب ، لاسيا في كتاب « الملل والنحل » ، وموضوعيته إزاء هذه الفرق كمن في منهجه لتناول آراء تلك الفرق ، وبشكل تطغى عليه الحيادية تقريباً ، ومع ذلك فإنه يدْلي برأيه في جانب مسألة مقالات الفرق ونظرتها إلى الوجود والكون ، على اعتبار أنه من المهتمين بتلك النحل وأصحابها وهو يمثل خطأً آيديولوجياً « كان شافعياً »[٥٥] فمن الضرورة أن يعبر عن رأيه في هذه المسألة أو تلك .

وإزاء نقطة بحثنا ، فإن الشهرستاني ، يحمل موقفاً هو أقرب إلى رأي فرق السنة بصدد الحركات الباطنية ، ومنها الحركة الإسماعيلية .

ففي معرض حديثه عن منهج **الحسن بن محمد بن الصبّاح**[٥٦]**صاحب الدعوة النزارية** ، يتهكم عليه بعض الشيء في مذهبه بصدد النفي والإثبات والقائل : « فما هو مستحق النفي باطل ، وماهو مستحق الإثبات حق » ووزن بذلك الخير والشر والصدق والكذب ، وسائر المتضادات ، ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم ، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً ، حتى يكون توحيداً ، وأن النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى تكون نبوة ، وهذا هو منتهى كلامه[٥٧] هذا الكلام يحمل بين سطوره التحتية موقفاً آيديولوجياً ، أكثر منه موقفاً سياسياً ، إلاّ أنه في المحصلة النهائية ، يصب في خانة السياسة ، وربما يكون الشهرستاني غير قاصد النتيجة الثانية ، وهو ماتشير إليه عبارته التالية ، التي يشير إلى مذهب ابن الصبّاح الفلسفي بصدد الإلهيات ، يقول الشهرستاني : « ولم يتعد بأصحابه في الآلهيات عن قوله : إن إلهنا إله محمد ، قال : وأنتم تقولون : إلهنا إله العقول ، أي : ماهدي إليه عقل كل عاقل ، فإن قيل لواحد منهم : ماتقول في الباري تعالى ؟ وأنه هل هو واحد أم

كثير؟ عالم أم لا ؟ قادر أم لا ؟ لم يُجب إلاّ بهذا القدر : إن إلهي إله محمد و (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)[٥٨] والرسول هو الهادي إليه ، ثم يضيف : وكم ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم : أفنحتاج إليك ؟ أو نسمع هذا منك ؟ أو نتعلم عنك ؟[٥٩] فالشهرستاني هنا لم يتخط أسس المحاججة العلمية الخاضعة للمنطق الآيديولوجي — الشريعة — فلم يحكم عليهم بإلحاد أو كفر ، كما فعل إبن حزم ، ولم يحط من قدرهم العلمي ، ولا أعتقد أنه يريد بهم مزلقاً سياسياً ، بالعكس فلقد كان في تمام الموضوعية معهم هنا ، وقد عقد فصلاً كاملاً عن الإسماعيلية في كتابه ، الملل والنحل كان فيه دقيقاً ومتزناً[٦٠] إلاّ أنه في مكان آخر[٦١] يلتزم جانب أهل السُنة ، وتكاد تظهر عليه صفة الداعية ، لاسيا في مسالة الإمامة فهو يورد آراء جميع الفرق من مرجئه ووعيدية ، وشيعة وخوارج ، وقدرية ، ويرد عليهم بلسان أهل السُنة[٦٢] ومع ذلك لم يفت بكفر أحدهم أو ضلالته ، أي أن الأمر لديه ظل في سياقه الآيديولوجي والمعرفي ، ولم يتخط به إلى جانب السياسة. قلائل هم الذين ينصفون حركات المعارضة في الإسلام ، أو يتخذوا منهم موقفاً حيادياً كما فعل الشهرستاني ، وبتقديرنا ، هم قلائل أيضاً مَنْ لم يرتبطوا ببطانة سلطة الخلافة ، من علماء المسلمين في مختلف حُقب الإسلام ، ولو تحرينا الأدب المعارض ، أو الأدب اللارسمي « الشعبي » لوجدنا كثيراً من هذه المواقف ، فالمخطوطات الإسلامية لم تصلنا كاملة ، وأكثر ماحقق منها هو ماكان مُمثلاً لوجهة نظر الخلافة بهذا القدر أو ذاك ، فهناك كم هائل من هذه المخطوطات لم ترَ النورُ بعد[٦٣] ولو حققت وجمعت وأصبحت في متناول اليد ، لعرفنا ماذا كان يرمي إليه ابن رُشد ، أو ما كان يقصده « الزنادقة » أو بقية الحركات الغنوصية وغيرها ، ولكن ظلامية سَدنة « الأكليروس » الشرعي ، لم تسمح لفكر العامة أن يرى النور ، فكيف بأدب الحركات المعارضة ؟

إن الحرب الآيديولوجية القائمة في السياق الاجتماعي — التاريخي ، لقيام دولة الخلافة كان أحد الأسباب في طمس معالم الأدب المعارض ، يشير د.عبد الرحمن بدوي ، على سبيل المثال الى أنه « قد ردَّ أحد الدعاة الفاطميين القائمين باليمن وهو الداعي علي بن محمد بن الوليد المتوفى سنة ٦١٢ هـ/١٢١٥م » على كتاب « المستظهري [٦٤] بكتاب عنوانه : « دامغ الباطل وحتف المناضل » فلم نحصل عليه حتى الآن[٦٥] ، فلو تيسر هذا الكتاب ، أو مخطوطه ، لأمكننا مقابلة نصي الخصام ، لطرفي متناقضين في دائرة واحدة ولوقفنا على حجج الخصوم ، وحللنا موقفيهما الآيديولوجي ، وأطلقنا حكماً ، على ذلك الخصام ! فما أعوزنا إلى تلك الآداب المنسية ، لرفد ثقافتنا التاريخية وغيرها ومع ذلك سنحاول أن نحلل ماهو متيسر ، لإبراز الجوانب المشرقة في تراثنا الغني ولكل أقطابه .

أشرنا في صفحات سابقة إلى أن حالة الصراع الآيديولوجي ، كانت أصدق تعبيراً عن حالة الصراع الاجتماعي ، باعتبارها ، أحد أشكال الصراع الطبقي ، فالحركات السرّية ، والباطنية خصوصاً ، كانت قد عبيء ضدها كل المؤسسات الرسمية للسلطة ، وفي كافة الأنشطة بغية السيطرة عليها وتحجيمها ، نظراً لما آلت إليه من توسع ونشاط فقد استفحل أمرها لاسيا بعد تمكن الفاطميين من استلام الحكم في مصر ، وبث الدُعاة في كل مكان للتثقيف بمبادئهم ، ومناصبه العداء للخليفة العباسي ، إن هذه المسألة أصبحت تقض مضاجع الخلافة في كل مكان انتشرت فيه المبادىء

الإسماعيلية ، ووصل إليها دُعاتها ، وبعبارة أوجز ، إن الصراع السياسي ، أصبح أكثر خطورة ومواجهة ، لأن الدعوة الباطنية صار لها مرتكز ، ونقطة إنطلاق وكيان قائم لايمكن تجاهله . إذن ناقوس الخطر كان يدق دائماً في أركان الخلافة العباسية ، فلا بد من إيجاد دعامة آيديولوجية قوية تسند هذا النظام المرتجف من « شبح » الدعوة المعارضة والآخذ بالانتشار ، بحيث تكون هذه الدعامة تستند إلى الشريعة ذاتها لتبرر وجودهم في السلطة وبالتالي ، تسّوغ لهم إصدار الأحكام « الإسلامية » للقضاء على هؤلاء المناوئين ، فكانت ضالتها في « أبي حامد الغزالي (٤٥٠ ــ ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٨ ــ ١١١١م[٦٦]» فقد أوكلت إليه محاربة الباطنية من موقعها الآيديولوجي والطبقي فهو « إنما قصد أو قُصِدَ له أن يناضل الباطنية من حيث المذهب ، كما كان أمراء السلاجقة يكافحونها من حيث السلطان السياسي[٦٧] » بالإضافة إلى ذلك ، كان على الغزالي أن يثبت ولاءه المطلق للسلطة السياسية التي يمثلها ، فكان كتابه « فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » وثيقة ولاء مطلق للسلطان ، أراد فيها ــ كما يقول بدوي[٦٨] إظهار فضائح الباطنية ، وهو أمر يتعلق بالعقيدة ، وبيان فضائل المستظهرية ، أي خلافة المستظهر بالله العباسي « الغُلام الحَدث[٦٩]» أي أن الموقف السياسي هو المبّرز في هذا الكتاب ، حظوة المُلك ليست سهلة ، فالخنوع أحد مقوماتها ، وتوظيف طاقات المُشرّع يجب أن تنصبَّ لدعم هذا الملك ، وهو ما أقرَّ به الغزالي طواعية بقوله ، الوارد في الباب التاسع والموسوم بـ « في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق ، الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام ، المستظهر بالله حرس الله ظلِه »[٧٠] وليس هذا فقط ، كموقف شخصي فردي ، لا ، وإنما عليه أن ينشر فتواه من خلال مركزه كرئيس للفقه في المدرسة النظامية ببغداد ، ويستجيب الغزالي إلى ذلك بالقول : والمقصود من هذا الباب ، بيان إمامته ــ يقصد المستظهربالله وفق الشرع ، وأنه يجب على كافة علماء الدهر /انظر صيغة المخاطبة ولهجتها/ الفتوى على البت والقطع بوجوب طاعته على الخلق ، ونفوذ أقضيته بمنهج الحق ، وصحة توليته للولاة وتقليده للقضاة ، وبراءة ذمة المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى إليه ، وأنه خليفة الله على الخلق ، وأن طاعته على كافة الخلق فرض »[٧١]؟ تلك هي مواقف الولاء للغزالي لرأس السلطة ، فكيف لاينصاع لأمر تلك السلطة وهو الذي يفرض طاعته على الخلق بما فيهم كل القوى المعارضة وغير المعارضة ، بهذه الفتوى وهو المُشرّع لها ؟ والغزالي ليس شخصية عادية ، فقد استطاع أن يكون إمام العراق بعد إمام خراسان[٧٢]وهذا يعني قوة في نفوذه الأيديولوجي أولاً ، والسياسي ثانياً والغزالي أراد لنفسه أن يظل دائماً في كنف السلطة بعد أن رأت منه تلك المواقف المؤيدة لها في مصنفاته المتعددة في مختلف علوم الشريعة[٧٣] وكلها تقريباً ، تخدم وجود هذه السلطة ، أقول ، لو كان الغزالي يدرك معنى الاستقلال الفكري ، والحريّة فيه ، لما كتب « تهافت الفلاسفة » ولكان في الموقع الذي كان فيه « ابن رشد » الذي انبرى له ، من موقع الاستقلالية الفكرية ليرد عليه ، ويدحض مقولاته بـ « تهافت التهافت » .

إن السمعة التي يحظى بها الغزالي ، قد حولتها السلطة العباسية ، إلى قوة شرعية تحمي نظام خلافتهم ، فوجوده على رأس القضاء سوّغ له مهاجة كل فرق الشيعة من خلال ماأثبته من نصوص في كتابه « المستظهري » وليس ضد الباطنية فقط ، فهو يشير إلى مسألة تمسك الشيعة بالنص على علي

بن أبي طالب بالقول : « زعمت الإمامية إنها إستدلت على إمامة علي /رض/ بالنص ، وزعموا أنها مطردة في عترته ، فطمع هؤلاء في التمسك بالنص على مخالفة مذهبهم ، مذهب الإمامية : فزعموا أنه /عليه السلام/ نَصّ على علي ، ونصَّ علي على ولده ، حتى إنتهى إلى الذي هو الآن متصدٌّ للإمامة »[٧٤].

فالغزالي هنا زرع الوهم في دعوى الإمامية بكلمة « زعموا » والزعم قد يكون باطلاً وقد يكون صحيحاً ، إلاّ أن معناه ، يظل قلقاً وميالاً نحو الأول ، حتى يصل إلى نتيجة ثانية ينقض دعوى متصدي الإمامة في وقته ، حتى يقول « وهذا غير ممكن لهذه الفرقة فأنهم بين التعلق فيه بأخبار آحاد لاتورث العلم ولاتفيد اليقين وثلج الصدر ، بل يحتمل فيه تعمد الكذب تاره والغلط فيه أخرى »[٧٥] فهو هنا ، عَمّمَ في انطلاقته من الخاص /فرقة/ لتشمل كل الفرق التي تدعي النص ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، حَمّلَ دعوى الشيعة بالنص الكذب والغلط ، أي أنه تعمد الهجوم السياسي من خلال منطلقه النظري ، وبعبارة أخرى عبرَّ في هجومه هذا عن حالة الصراع الآيديولوجي بين السُنة والشيعة ، لابين فرقة وفرقة ، حتى يصل إلى نقطة هجومه المحددة على الباطنية يقول وهو في معرض حديثه عن الإمامة بالنص : كيف وقد استحالت هذه الدعوى وتعذرت على الإمامية في دعوى إمامة عليٍّ فقط ، فكيف تستبدَ لهؤلاء دعوى إمامة صاحبهم مع تضاعف الشغل عليهم ، وكثرة دعاواهم إلى أن ينساقوا إلى إثبات الإمامة لمن اعتقدوا إمامته اليوم[٧٦] فهو هنا يُبِثَّ سلفيته بألتزام منهج سابقيه بدعوى أهل السُنة ، أي أنه ينقض تماماً أي نصٍ شرعي صدر عن محمد يخص به شخص علي ، وهو ماتوضحه عبارته اللاحقة « ولكننا مع الأستغناء عن الأيضاح لفساد دعواهم ، ننبه على مافيه العُسر والاستحالة ونقول : مدعي الإمامة اليوم لشخص معيّن من عترة رسول الله /ص/ يفتقر إلى نصٍّ متواتر عن رسول الله على علي /رض/ ينتهي في الوضوح إلى حد الخبر المتواتر[٧٧] هنا الغزالي لايعترف بدعواهم أصلاً ، من جهة ، ومن جهة أخرى يثير سجالاً بيزنطياً ، يعترف هو بعقمه ، فلو وجد مثل هذا الحديث لما وصل الأمر حتى آنه ليفتي به ، إن الغزالي هنا ، أراد تثبيت مواقع الحُكم من موقع القوة لسلطوي ، نافياً حجة المحكوم على الحاكم في سياق الشريعة ذاتها ، فالحاكم يرى ويقرر ، والمحكوم يحتج ويرفض ، هذه الجدلية تتوضح بنصوص كثيرة لدى الغزالي وغيره .

من الأمور التي يطالب فيها الغزالي ، النص المتواتر عن كل دعوى مدعي للإمامة ، بحيث يستوي في بلوغ المخبرين حد التواتر طرف الخبر وواسطته[٧٨] أي أنه يريد الإثبات وبشكل أقرب إلى الديماغوجية ، حيث أنه يريد بتواتر النص أربعة أمور ، الأول أن يثبت أنه مات عن ولد ولم يمت أبتر لاولد له ، حتى يُعرف ولده كما عرف علي (رضي) وتعرف صحة أنسابهم كما عرف صحة أنساب علي . والثاني أن يثبت أن كل واحد منهم نصّ على ولده قبل وفاته ، وجعله ولي عهده ، وعينه بين سائر أولاده فانتصَب للإمامة بتوليته ، ولم يمت واحد إلاّ بعد التنصيص والتعيين على ولي عهده ، والثالث أن ينقل خبراً متواتراً — أيضاً — أنه /ص/ جعل نص جميع أولاده بمنزلة نصه في وجوب الطاعة ومصادفته لمظنة الاستحقاق ، ووقوعه على المستحق للمنصب من جهة الله تعالى ، حتى لايتصور وقوع الخطأ واحد منهم في التعيين؟!! الرابع ، أن ينقل أيضاً بقاء العصمة والصلاح للإمامة من وقت نصه على مَنْ

نصّ عليه إلى أن توفي هو بعد نصه على غيره !!!؟[٧٩]

إن هذه الاشتراطات ، هي عند الغزالي السلطوي واجبة وملزمة ، وهي تظهر نوعاً من التطرف في تفكير الغزالي ، فهو بهذا تجاوز حتى المفاهيم السُنية السابقة له فلو صح عند واحد من الأئمة بعض تلك الشروط وتواتر الخبر عنها فهل تقبل السلطة التي يفتي باسمها الغزالي ذلك؟! جواباً قطعاً لا . لأن المسألة تخضع للواقع الطبقي لا للواقع الروحي ، بدليل إن العباسيين مانجحوا بدعوتهم إلاّ تحت شعار « الدعوة لآل البيت » وعندما تسلموا الأمر ركنوا « آل البيت » جانباً ، فالغزالي يتغاضى عن هذا الواقع ، مركزاً الجهد على الواقع الأيديولوجي ، الذي يخدم موقع السلطة الطبقي فهو يستند بالأشتراطات أعلاه إلى مبدأ محسوم من قبله أصلاً ومنقوض لديه سلفاً ، فهو يريد بالخبر المتواتر أن يكون متدرجاً في نقله وإسناده ، جيلاً بعد جيل « فلو انخرمت رُتبة من هذه الرُتب ، لم تستمر دعاويهم ، ولو أثبتوا تواتر نص كل واحد منهم ووجود ولده في العصر الأول فلا يغنيهم حتى يثبتوا تواتره ، كذلك في سائر الأعصار المتوالية بعده عصراً بعد عصر . وهذه أمور لوثبت التواتر فيها لعلمت كما يعلم وجود الأنبياء [٨٠]وليس ذلك فحسب ، بل ينتقل إلى الهجوم بمنطق سالفة البغدادي وكأنما أثاروا حنقة قائلاً « لو كلف الإنسان أن يتسع لتجويز ماقالوه وإمكانه لم يتمكن بل علم قطعاً خلافه ، فكيف يتصور الطمع في إثباته ! وكيف يتواقحون على دعواه وقد اختلف القائلون بوجوب الإمام المعصوم في جماعة الأئمة [٨١]أي هنا ، ينفي أصلاً مبدأهم — عصمة الإمام — وهي إحدى الشروط في أئمتهم .

ثم أن الغزالي ، أراد أن يقرر مسألة خطرة ، يكشف بها وجود إمامهم المختفي بشكل لايثير الضجة ، ومن موقع الشريعة والعصمة بآن واحد ... أي أنه وقع إن صح التعبير المعاصر في شرك الميكافيلية عندما أراد ظهور ذلك الإمام بقوله : وإختلفوا في تعيين الإمام في بعضهم ، واختلفوا في ظهروره فقال قائلون : الإمام موجود ولكنه ليس يظهر تقيه وقال آخرون هو ظاهر ، فكيف خالفهم أصحابهم ؟[٨٢]

إن مبدأ التقية عند مختلف الحركات الشيعية ، مسألة ملتزم فيها ، وقد أخذت بها الحركة الأسماعيلية بشكل ديناميكي ، وطورته بحيث يلائم واقع الحال السياسي الذي هم فيه فعملية إختلافهم في ظهور الإمام وعدم ظهوره ، مسألة سياسية بحته ، وعُرْفٌ دأبوا عليه ، وليس اعتباطاً أن يقرروا مبدأ الإمام المستودع والإمام المستور في منهجهم السياسي ، لأعتقد أن الغزالي لم يفهم هذه المسألة ، بل أراد الإيقاع فيهم ، وعندما لم يجيبوه إلى ذلك قال : فاستبان إن ماذكروه طمع في غير مطمع ، وفزع إلى غير مفزع، ومثالهم في الفِرار من مسلك النظر إلى مسلك النص مثال مَنْ يميل من البلل إلى الغرق فإن المسلك الأول أقرب إلى التلبيس من هذا المسلك»[٨٣]

ثم يريد بآخر فتواه : في مسألة النص ، أن يلغي كل الصراع السياسي الدائر منذ وقت السقيفة وحتى آنه : ضارباً بعرض الحائط ، كل ماجاء وحدث من وقائع وفتن سبقته بقرون ، بصدد الإمامة ، وبكل برود يقول : « وهم يستغنون عن جميع ذلك — يقصد الحجج التي قدمها في سياق النص — بخبر واحد وهو » أن رسول الله /ص/ قال : « الإمامة بعدي لعلي ، وبعده لأولاده ، لاتخرج من

نسبي ، ولاينقطع نسبي اصلاً ، ولايموت واحد منهم قبل توليته العهد لولده »[84] أي عقل يتصور مثل هذا النص ويخوض بمسألة الخلاف ؟ هل ياترى أن الأوائل الذين سبقوا الغزالي لم يستطيعوا أن يسألوا نفس السؤال ؟ ولو كان وجود نص مثل هذا لما توانت الشيعة من إبرازه والأحتجاج فيه ، ولما انوجدت تلك التيارات السياسية الشيعية إن لم ننتقل إلى غيرها ، إن مسألة الخلاف ليست مسألة النص ، بل هي أبعد من ذلك بكثير ، حتى أن الغزالي نفسه يريد عدم إظهار الصراع السياسي إلى الوجود ، من خلال تأكيده على مسألة فقهية اختلفَ فيها المسلمون منذ زمن ، وهو بتقديرنا ، مُدرك تمام الإدراك لهذا العمل ، ليس فقط ضد مناوئي سلطة الحكم التي يخدمها ، بل وضد كل التيارات السياسية التي وقفت بوجه الخلافة الأموية والعباسية ، بصيغة أخرى ، يريد أن يميّع جوهر الصراع في المسألة ، وذلك من خلال موقعه في رواق هرم السلطة العباسية السياسي ، فهو يقرر كفقيه ، مشرّع بأن « الدعاوى لاتستتب لهؤلاء » ــ يقصد الحركات الباطنية ــ ولاحتى للإمامية في دعوى النص على علي ، لأن ذلك مجرد « ألفاظ محتملة نقلها الآحاد »[85] وهو يلتزم بدعواه السابقة على تواتر النص ، وبهذا يكمل عبارته قائلاً : « فأما اللفظ الذي هو نص صريح ، فلا » ودعوى التواتر أيضاً لايمكن/ انظر التأكيد هنا/ وتلك الألفاظ كما رووا أنه قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » وقوله : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » ، إلى غير ذلك من الألفاظ المحتملة !؟ لاتجري مجرى النصوص الصريحة »[86] ثم إنه يقرر سلفاً استحالة هذه المسألة وذلك لعدم تواتر النص الصريح وهو بهذا محال عنده لسببين[87] أحدهما ، أنه لو كان ذلك متواتراً لما شككنا فيه كما لم يشك في وجود علي /رض/ ــ ولا في إنتصابه للخلافة بعد رسول الله /ص/ ولا في أمر رسول الله /ص/ بالصلاة والصيام والزكاة والحج . فإن قوله ــ عليه السلام ــ في التنصيص على الخلافة بعده على ملأ من الناس ليس قولاً يستحقر فيستر ولايتساهل في سماعه فيهمل ، بل تتوفر الدواعي على إشاعته ، ولاتسمح النفوس بإخفائه ، والسكوت عنه ، ولم تسمح بالسكوت عن أخبار وأحوال تقع دون ذلك في الرتبة فهذا قاطع في بطلان دعواهم »[88]

إن هذا التقرير في النص أعلاه ليضعنا في حالة من التساؤل الدائم والمباشر مع تاريخ السيرة النبوية وتاريخيتهامن جهة ؟ ومن جهة ثانية نقع في حالة الشك في كثير من النصوص المنقولة إلينا عن طريق القرآن وحفظة الحديث ، فَمنْ منّا لم يقرأ « ماهو إلاّ وحي يوحى » أو « فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العالم فقل ، تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل إلى الله ، فنجعل لعنة الله على الكاذبين »[89] هذا من ناحية القرآن ، أما من ناحية علم الحديث ، فكتب الصحاح تورد هذه الأخبار وصححتها[90] فكيف لاتكون هذه الآيات وتلك الأحاديث ، صريحة ؟! ثم أن التساؤل يقودنا إلى أعمق من ذلك هو : كيف حدث هذا الانشقاق في الصف الإسلامي ؟ ولازال حتى يومنا هذا ؟

بتقديرنا ، أن الغزالي يريد ــ كسابقيه من خدم السلطة ــ أن يبرر كل الأخطاء التي حدثت في العصور الإسلامية المتعاقبة ، الراشدية ، والأموية ، والعباسية ، من خلال هذا الخطاب الفقهي ــ السياسي ، حيث أنه يضع أحاديث الرسول ــ في هذا الجانب ، على الأقل ــ وبشخص علي ، كلاماً لا يؤخذ على محمل الجد ، بل يطعن حتى بشرعيته ، على قاعدة « عدم تواتر الخبر » على ألسنة محدثي

السُنة ورواتهم ، فهو هنا يدخل مباشرة في نطاق « الديماغوجية السياسية والآيديولوجية » ، وينضم إلى خانة البغدادي ، مع الفارق الكبير بينهما ، وبذلك يعلن ميكافيليته » بقبول وعدم قبول الأحاديث ، التي تتفق ونظرية الآيديولوجية ــ الطبقية.!؟

ونحن نرى أن الإسلام ليس سنيّاً فقط ، وموروثه ليس حكراً على السُنة ، فهناك الأدب الشيعي والخارجي والمعتزلي ، وبقية التيارات الإسلامية الأخرى ، فلا يمكن النظرة إلى الإسلام بعين واحدة .

إن هجوم الغزالي على الفرق الإسـلاميـة الشيعية وغيرها[91] من خلال هجومه على الحركات الباطنية ، أراد أن ينقض نظرية الإمامة بأكملها ، والتي تتمسك بها غالبية الفرق الشيعية ، فهو قد أدرك هذه النقطة ، كسالفيه من علماء السُنة ، فبعد أن هاجمهم بالنص السابق أعلاه ، ظل متمسكاً في هجومه بشعار « النص المتواتر » ولكن بهذا الشق ، هاجم صلب العقيدة الشيعية من خلال لصقه الكذب بدعاة النص ، فهو يُصرّح بالقول : « ومعلوم أن النفوس في مثل هذه المثارات تضطرب بأقصى الإمكان ، ولاتتعلق بالشبه إلاّ عند العجز عن البرهان . فهذا أيضاً يعرف المنصف ضرورة كذب المخترعين لهذه الأمور ، وإنما هداهم إلى إختراع دعوى النص المتواتر طائفة من الملحدين أرادوا الطعن على الدين ، وهم الذين لقنوا اليهود أن ينقلوا عن موسى نصّـاً بأنه خاتم النبيّين » ، وأنه قال لليهود : « عليكم بالسبت مادامت السموات والأرضون »[92] فالغزالي هنا أراد بالقول ، إن هذه الفرق التي تدعي النص بالإمامة ، هي مُلحدة وهنا تتجلى أبعاد الصراع الآيديولوجي وتظهر للسطح ، من خلال حديثه ، وليس ذلك فحسب بل يدفع الصراع إلى أبعد من خلال التأكيد على أن اختراع النص هو من اختراع مَنْ أغووا اليهود بصدد موسى وحديثه المذكور ، أي أنه أراد القول ، إن الذين كذبوا على موسى هم الذين أوصلوا هذه الفرق إلى هذا الموقف من الإسلام وإلاّ ماذا نسمي هذا الهجوم ؟ ثم أنه ينتقل إلى الجانب الثاني المهم في نظرية الإمامة عندهم ، حيث يهاجم عصمة الإمام ، وهي من الشروط الأساسية في شخص الإمام ، فهو فعلاً كان يريد نقض نظريتهم تلك[93] من خلال التأكيد على مقومات تلك النظرية ، ويجب أن نعلم أن الغزالي في وقته كان من كبار العلماء المنطقيين ، أي أنه حجة عصره لدى السُنة آنذاك فهذا الثقل الديني والسياسي ، حتماً سيكون له تأثيره على الخصوم من بقية الفرق الإسلامية فكيف وهم « أعداء » حقيقيون له ولمنهجه ؟!

نعم ، أراد الغزالي تكثيف هجومه الآيديولوجي على نظرية الإمامة ، فهو يتناول جانب العصمة من زاويته النظرية والعقلية قائلاً : « بماذا عرفتم صحة كونه معصوماً ووجود عصمته ؟ أبضرورة العقل أو بنظره ، أو سماع خبر متواتر عن رسول الله /ص/ ، يورث العلم الضروري ؟ »[94] ، إن هذه المحاججة يريد منها نتيجة ، يحاول الوصول إليها ، وهي عدم صحة دعواهم لأنها تفتقر إلى « الخبر المتواتر » أي أن العملية محكوم عليها سلفاً لديه ليست هي وحدها ، بل الإمام نفسه هو يشك بوجوده وعدم قبوله ، يقول في ذلك : « وكيف يُدعّى ذلك وأصل وجود الإمام لايعُرف ضرورة ، بل نازع منـازعون فيـه فكيف تُعلم عصمته ضرورةً ؟! ثم أنه يجيب عنهم نيابة » ، « وإن إدعيتم ذلك بنظر العقل ، فنظر العقل عندكم باطل »[95] فالتقرير هنا يبطل محاججتهم بنظره وقوله المنطلق فيه من موقعه السـلطوي ــ السيـاسي ، ثم ينتقل إلى مرحلة أقوى ، يبيحها موقعه الذي هو فيه ، حيث يهاجم

شخص الإمام عندهم مباشرة ، وبواسطة الخطاب قائلاً : « وإن سمعتم من قول إمامكم إن العصمة واجبة للإمام فلم صدقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر ؟ وكيف يجوز أن تعرف إمامته بمجرد قوله ؟ »[٩٦].

ومسألة عصمة الإمام يظل يلاحقها في النقد والتجريح كي يزيل عنها صفة التقديس عندهم ، وهم بهذا يخاطب جمهورهم العادي ، من خلال محاورته لخطاباتهم ونصوصهم المتوفرة بين يديه ، فخطابه هنا يحمل البعد الآيديولوجي والسياسي المؤثرين ، فهو يحاول جعل مسألة العصمة مسألة سهلة وبسيطة من خلال مقارنة الإمام بأي قاضٍ مندوب من قبل الخليفة أو الإمام في هذا الصقع أو ذاك ، أي يحمله صفة إدراية سياسية ، لاصفة روحية ، يقول :

« فجملة الدنيا في حق الإمام كبلدةٍ واحدة في حق القاضي ، فكما يستغنى عن عصمة القاضي في البلد ويحتاج إلى قضائه ، فكذلك يستغنى عن عصمة الإمام ويحتاج إليه كما يحتاج إلى القضاة» ولأمورٍ أخرى كليّة ، سياسية ، من حراسة الإسلام ، والذود عن بيضته ، والنضال دون حوزته»...
هذا ومايجري مجراه هو الذي يراد لأجله الإمام[٩٧] المنزلة الدينية تتراجع هنا وتصل إلى مستوى الوظيفة الإدراية ، وهذه النقطة كان يقصدها الغزالي من الناحية الأخلاقية والاجتماعية ، أي أراد القول ، أن أي شخص يمكن أن يكون إماماً ، فلا حاجة إلى عصمة الإمام ، لأنه لايولد عالماً ، ولايوحى إليه ، ولكنه متعلم وطريق تعلم غيره كتعلمهِ من غير فَرْقٍ[٩٨] » فهو هنا أصاب بسهمه السلالة العلوية وهو يعي هذا الأمر قطعاً ، لأن هذه التمهيدات الآيديولوجية ، يريد أن يصل بها إلى تأييد المستظهر بالله العباسي الذي يستظل الغزالي بكنفه ويرتع في خصب ديوانه مُعضلاً إمامته ــ كخليفة ــ على كل الأنام ، باعتباره مؤيداً من الله ووفق الشرع ، وأنه خليفة الله على الخلق ، وأن طاعته على كافة الخلق فرض[٩٩] ، كما أسلفنا أي أنه ينتقل إلى أن مسألة نصب الخليفة أو الإمام عندما تكون بالاختيار إنما هو نصب واختيار مؤيد من الله قبل اختيار الناس ، وهو هنا يعارض آيديولوجياً مبدأ الإمامة عند الشيعة[١٠٠] والمتتبع لهذا الموقف يتلمس التناقض في الوجهة السياسية ، والديماغوجية في المنهج ، اسمع ماذا يقول بهذا الصدد : « وقد لاح لك كيف ترقينا من هذه المغاصة المظلمة وكيف دفعنا ماأشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار في عدو أهل الاختيار[١٠١] إذا لم نعين له عدداً بل اكتفينا بشخص واحد يبايع ، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته ، لالتفرده في عينه ، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعته من أذعن هو لطاعته ، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته ، وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ماتقتضيه الحال في كل عصر ، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية بل هو رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء » ؟[١٠٢] يعني هنا الغزالي ينفي عملية الصراع السياسي على السلطة ، ويتغاضى عن ولاية العهد ، ذلك الشر الذي مابرح يكسو جسم الخلافة الإسلامية منذ قيام الدولة الأموية ، حتى سقوط الدولة العثمانية ، ولاتزال بعض آثاره قائمة في الحكومات السياسية المعاصرة .

فالصراع الطبقي هنا غير منظور إلية في هذا النص ، باعتبار أن الله هو الذي رزق به الخليفة وأعطاه الملك هبة ؟! مَنْ يصدق هذا وبنو العباس حصدوا آلاف الرؤوس من أجل مُلكهم ، ولم يسلم

منهم حتى الموتى ؟ .

والمسألة ــ أي الملك ــ عند الغزالي مردّها إلى الله ، ويضيف على ذلك جملة أخرى مفادها ، أن الأمر قد يختلف عليه حيث يقول : « إلاّ أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد وأشخاص ، وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له في أمره ونهيه ، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فإذا أتاحها لعبد من عباده ، وصرف إلى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفاً في اختياره لخلافته وتعيينه للاقتداء بأوامره في تفقد عباده ، وذلك أمر لايقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله »؟[١٠٣].

أليست هذه جبرية سلفية ، وميكافيلية معاصرة ؟ ومن ثم هي صراع آيديولوجي ضد الخصوم تقرّه النظريات السياسية ، بل وتأخذ به بكل أشكاله ، فالعقيدة الإسلامية السنية ، هي أيضاً مذهب سياسي ، وهي بالسلطة دائماً ، وهجوم المعارضة قائم دائماً هو الآخر ، فلماذا لاتأخذ به هذه السلطة؟

نعم ، أخذ به الغزالي ، ونجح في أنه على الأقل ، ليثبت ولاءه عقائدياً وسياسياً فمن خلال جبريته أعلاه ، ينطلق بالمحاججة ليقول : « فلينظر الناظر إلى مرتبه الفريقين إذا نسبت الباطنية أنفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد ، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته إلى ضروب من الدعاوى الباطلة »[١٠٤] فالحرب هنا واضحة ، ومسوّغ لها كل أنواع الديماغوجية الدينية والسياسية ، ومثل ماقلنا سابقاً هو يهاجم كل فرق الشيعة تحت نعت « الباطنية » من خلال مهاجمة الجذر الشيعي في أمر النص ، فالمسألة هنا تحمل أبعادها الطبقية تاريخياً ، وشكل تجلي هذا البُعد في الصراع الآيديولوجي القائم .

والغزالي جيّد في توظيف النص الديني ضد الخصوم وبالشكل الديماغوجي الناجح ، كداع منبري إلى الهجوم والدفاع بأن معاً ، ففي هذا الجانب يقول ، ضمن حملته على نقض نظرية الإمامة في كل جذورها الشيعية : « ولما نسبونا إلى أنّا ننصّب الإمام بشهوتنا واختيارنا ، ونقموا ذلك منّا ، كشفنا لهم ، بالآخرة أنّا لسنا نقدم إلاّ مَنْ قدّمه الله »؟ فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لاتحصل إلاّ بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة ، وهذا لايقدر عليه البشر[١٠٥]» تلك هي الديماغوجية الدينية التي يوظفها الغزالي في خطابه الآيديولوجي ، ليخدم بها هدفاً سياسياً يمليه عليه التزامه التاريخي نحو طبقته المنحدر منها حيث يؤكد ضمن هذه الديماغوجية « أنه لو أجمع خلق كثير لايحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً ، وعن المشايعة للدولة المستظهرية ــ أيدّها الله بالدوام خصوصاً ، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل ، وتهيئة الأسباب والوصائل ! ولم يحصلوا في آخر الأمور إلاّ على الخيبة والحرمان ، فهذا طريق إقامة البرهان علي أن الإمام الحق هو أبو العباس أحمد المستظهر بالله ــ حرس الله ظله في هذا العصر »[١٠٦]

إن هذا النص يوضح نَفَسَهُ السلطوي العنيد ، فلو كان الغزالي ، في جانب المعارضة ، /وهذا

مستحيل/ لقال غير ذلك قطعاً ، ولو تساءلنا السؤال التالي : أيهما أكفأ بالأمر ، الغزالي أم المستظهر بالله العباسي الحَدَث ؟ ماذا سيكون الجواب !؟ ، إن القول القائل « اللقمة مع معاوية أدسم ، والصلاة خلف علي أثوب » صحيح جداً في هذه المقالة ، والأمر لايخص الغزالي وحده ، بل ينطلق على أغلب علماء الدين خادمي السلطان ، تاريخياً .

إن العداء الآيديولوجي بين الطبقات ، قد تتراوح شدته بين مدّ وجزر/ فهو دائماً يخضع إلى الحالة الراهنة التي يعيشها الصراع الاجتماعي ــ الآيديولوجي فعندما كانت البدايات الأولى لحكم الإسلام ايام الراشدين ، كان العامل الآيديولوجي يكاد يكون هو الشكل الأوضح في الصراع ، ففي أيام فتح مكة وخيبر إبّان حياة الرسول كان الاحتكام إلى « القرآن » واستمداد الشرائع منه ، وفق كل حادثة يمر بها المسلمون للمرة الأولى ، ففي« حكم الأسرى » من الذين فتحت بلادهم عنوةً أوجدت الشريعة المحمدية ثلاث سُنن ، أستُمِدت قانونيتها من القرآن هي : المَنْ ، والفداء ، والقتل ، فقد جاء في التنزيل : « فأمّامنا بعدُ ، وإمّا فداءً ، حتى تضع الحرب أوزارها » وقال أيضاً « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »[١٠٧] وقد عمل النبي بها جميعاً ، فقد جاء عن ابن مسعود « لما كان يوم بدر أخذ رسول الله /ص/ الأسرى ، قال ماذا ترون .. » وقد اختلف الصحابة في الحُكم عليهم إلاّ أبا بكر فقد لان فيهم ، وأخذ برأيه الرسول بأن فاداهم[١٠٨] .

وهذا الأمر يبحث على البعد الإنساني في حالة الغلبة للمسلمين الأوائل فهو أصبح فيما بعد سُنة اختطها الرسول ، ليسير عليها الصحابة بعده ، فهذا الأمر خطير جداً لأنه يتعلق بحياة الناس جميعاً بكل ظروفها ، فعملية التريث في الحكم ، مسألة هامة لاسيما عندما يكون الغالب في موقع السلطة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان المسلمون الأوائل لايفرضون دينهم بالقوة انسجاماً وماجاء في التنزيل « لاإكراه في الدين »[١٠٩] لاسيما على الذين أقرت الحرب بأعرافها في أن يكونوا مملوكين للمسلمين بعد فتح ديارهم عنوة ، وبهذا الصدد يتحدث « وسيق الرومي يقول : « كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب /رض/ وكان يقول لي : أسلم ، فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين فإنه لاينبغي لي أن أستعين على أمانتهم مَنْ ليس منهم ، قال : فأبيت ، فقال : « لاإكراه في الدين » قال وسيق : فلما حضرته الوفاة أعتقني وقال : « اذهب حيث شئت » وكان وسيق نصرانياً[١١٠]

إن هذه الصورة وتلك الأحكام تجعلنا نعتز بهذا الموروث الإسلامي ، بل ونفاخر به ، وتلك الصور المشرقة تستوجب ضرورة إبرازها والمحاججة فيها لأن هذا التراث الإنساني ليس حِكراً على أحد ، ولايحق لأي مذهب أن يدعيه ، فهو ملك للجميع ضمن هذا الموروث القيّم .

هذه الصور تخدِّشها النزعة اللاإنسانية عند الذين ارتبطوا بسلطان القهر ، من رجالات الدين ، ونسوا أن التاريخ ستقرؤه الأجيال اللاحقة لهم ، مثلما هم اطلعوا على تاريخ أسلافهم ، وستبقى لعنة الزمن تطاردهم مادامو في غيّهم يفتون . من المؤسف له ، أن الغزالي يتزلق في هذا السياق ، وهو الذي إعتنق التصوف بعد أن أبعده السلطان من ملكله ، فهذا الرجل له من المصنفات الكثيرة والهامة[١١١] ترجحهُ لأن يكون من المفكرين الأحرار ، ولكن « سبق السيف العذل » .

نعم لقد أفتى الغزالي على خصوم السلطة بالقتل وهم مسلمون[١١٢] ، وكما أسلفنا من أن الغزالي يمثل

وجهة نظر سلطة الخلافة العباسية من الناحية السياسية والآيديولوجية ففي « الفصل » الخاص في « أحكام من قضى بكفره منهم » يقصد الباطنية ، يخرج الغزالي عن طور أسلافه ، وأحكامهم ، فهو يبرّز القتل في الأرواح، من بين الاجتهادات الفقهية التي جاءت بها الرسالة المحمدية ، فهو يفتي بلا تردد ولاوجل قائلاً : « والقول الوجيز فيه/يقصد حكم من قضى بكفره منهم/ أنه يسلك بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ، ونفوذ الأقضية وقضاء العبادات » هنا يريد الغزالي بهذا الهجوم نقض ملتهم بأكملها ، وليس فقط نظرية الإمامة عندهم ، فهو هنا أسقط إسلامهم ، فما لهم ، فيء ، والتزوج من نسائهم باطل ، وذبيحتهم محرّمة ، وقضاؤهم للعبادات ونسكهم فيها مردود ، أما الأرواح ، فيقول فيها : فلا يُسلك بهم مسلك الكافر الأصلي إذ يتخيّر الإمام في الكافر الأصلي بين أربع خصال/انظر هنا كيف يعود إلى أحكام الشريعة أيام الرسول بين ، المَنّ ، والفداء ، والاسترقاق والقتل ، ولايتخيّر في حق المرتد ، بل لاسبيل إلى استرقاقهم ولا إلى قبول الجزية منهم ، ولا إلى المَنّ والفِداء ، وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم ، هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية»(١١٤)

تأمل النص جيّداً ، وتعمّق بالفتوى ، وتوكيداتها ، إنها تكشف عن روح « مازوخية » غاية في التطرف ، وتلذذ في مثل هذا الحُكم ، فهو إضافة إلى مايمثل من بُعد طبقي وسياسي ، فهو يمثل خروجاً عن الروح الدينية المردوعة بالوازع الديني ذاته(١١٥) فهل ياترى أن تصّوف الغزالي فيا بعد ، كان تأنيباً للضمير وقصاصاً للنفس لما ارتكتب ، أم هو تطور عقلي وصل إليه الرجل ؟!!

ثم يستأنف الغزالي هذا الهجوم الحاد في منطلقه النظري والأخلاقي ، ليؤكد مبدأ آخر هو جواز قتلهم غيلة ، فهو يقرر ذلك بالقول الصريح : « وليس يختص جواز قتلهم ولاوجوبه بحالة قتالهم ، بل نغتالهم ، ونسفك دماءهم ، فإنهم مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم ، وإن كانوا من الفرقة الأولى التي لم يحكم فيهم بالكفر ، وهو أنهم عند القتال يلتحقون بأهل البغي ، والباغي يُقتل مادام مقبلاً على القتال وإن كان مسلماً ، إلاّ أنه إذا أدبر وولى لم يتبع مدبرهم ، ولم يوقف على جريحهم ، أمّا مَنْ حكمنا بكفرهم فلا يتوقف في قتلهم إلى تظاهرهم بالقتال وتظاهرهم على النضال»(١١٦)

هنا مسألتان قد برزتا ، الأولى ، ما نطلق عليها معاصراً بـ« الميكافيلية » حيث يؤكد الغزالي مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » « نغتالهم ونسفك دماءهم » وهذا الموقف سياسي أكثر منه فقهي ، أي أن الآيديولوجيا هنا خضعت للموقف السياسي ، فعملية « الغيلة » في العُرف الإسلامي لم تأخذ صفة العمومية على مختلف العصور ، وظلت تحتفظ بخصوصيتها ، وهو موقف لا يخرج عن فكر الاستباحة لمن خرج على الخليفة وحكمه ، وهو ما تجسد في حملة مسلم بن عُقبة المريّ ، القائد الأموي الذي أرسل على رأس جيش لتأديب أهل المدينة الذين أعلنوا العصيان ، وبعد أن إقتحمها ، أباحها لجنوده قتلاً ونهباً وإغتصاباً للنساء(١١٧) ، أي أن عملية القتل غيلة ظلت في عُرف الفقهاء الإسلاميين ، حالة نادرة ، وتخضع لظرفها التاريخي وفرديتها ، أما المسألة الثانية ، هي الديماغوجية الدينية المتمثلة باقتفاء أثر السلف الصالح ، وتأكيد مبدأ أخلاقي ، جرت عليه الأعراف الإسلامية لاسيا في فترة الراشدين هو — عدم الإجهاز على الجريح ، وعدم تبع المدبر من الحرب(١١٨) ولكنه يلغي هذا المبدأ من خلال قتل من حُكم

عليهم بالكفر ، وهذا الموقف يسحبه على ذريّة هؤلاء « الكفرة » فيفتي بما يلي : « فإن قيل : هل يقتل صبيانهم ونساؤهم قلنا : أما الصبيان فلا ، فإنه لا يؤخذ الصبي ... حتى إذا بلغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم فإن قبلوا ، قُبل إسلامهم وردت السيوف عن رقابهم الى قُربها ، وإن أصّروا على كفرهم متبعين فيه آباءهم مددنا سيوف الحق الى رقابهم ، وسلكنا بهم مسلك المرتدين[119] »

فإيُّ مصيبة لحقت هؤلاء الصبيان ؟ فهم أسرى في دار الإسلام موضوعياً ، وهم قتلى قطعاً إن خالفوا ما يطلب منهم ، وهذا الطلب بمعناه الآخر التخلي المطلق عن العلاقة الأسرية ببعديها الروحي — المذهبي ، والزمني الاجتماعي ، وإلاّ فـ « سيف الحق » — المقصـلة — في الانتظار : فكيف يصح « إسلام هؤلاء » وهم تحت رحمة الخوف أسلموا ؟!

وأما النساء فهنّ مقتولات لديه حتماً . « مهما صرّحن بالاعتقاد الذي هو كفرٌ على مقتضى ما قررناه ، فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله ﷺ : « من بدّل دينه فاقتلوه[120] » فهذا الحكم المسبق هو تقرير منه ، وفتوى صادرة عنه ، وما اعتماده على قول النبي أعلاه إلاّ لكي يأخذ غطاءً شرعياً من السُنة النبوية ، أي أنه أراد القول بعدم خروجه على قاعدة فقهية ، ثم يستدرك بعض اجتهادات من سبقوه فيقول : « نعم للإمام أن يتبع فيه موجب اجتهاده ، فإن رأى أن يسلك فيهم مسلك أبي حنيفة ويكف عن قتل النساء ، فالمسألة في محل الاجتهاد[121] » هنا نلاحظ أن الغزالي في الشق الثاني من المسالة ، أصبح ملزماً بعدم التطرف ، لأن أبا حنيفة ، أحد أئمة المذاهب الأربعة ، قد سبقه في فتوى الأمر ، وبما أنه أي الغزالي امتداد لنهج سابقيه من الناحية الفقهية ، فعليه أن يلتزم — على الأقل في الأمور الثابتة التي أُفتي بها ، لذلك أورد رأي أبي حنيفة ، إلاّ أنه قرر سلفاً قتلهنّ ، فهو بهذا أراد القول على القتل أولاً على قاعدة « من بدل دينه فاقتلوه » كسبق تاريخي وشرعي في السُنة ، وحتى لا يؤخذ عليه فتوى سابقيه أشار الى رأي أبي حنيفة ، كامتداد تاريخي للسُنة وكون المذهب الحنفي ، هو مدرسة فقهية يأخذ بها أهل السُنة ، فلا يصح تجاوزها .

ثم يكشف موقفاً آخر بصدد نساء الباطنية ، هو حكمة في العلاقات الاجتماعية ، وكموقف أخلاقي — ديني ، فإنه يفتي بعدم الزواج منهنّ ، فيقول : « وأما ابضاع نسائهم فإنها محرمة ، فكما لا يحل نكاح مرتده ، لا يحل نكاح باطنية معتقدة ، لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقالات الشنيعة التي فصلناها . ولو كانت متدينة ثم تلقفت مذهبهم انفسخ النكاح في الحال إن كان قبل المسيس ، ويوقف على انقضاء العدة بعد المسيس ، « فإن عادت الى الدين الحق » وانسلخت من المعتقد الباطل قبل تصرم العدة ، بقضاء مدتها استمر النكاح على وجهه ، وإن أصرّت واستمرت حتى انقضت المدة ، وتصرمت العدة ، تبيّن انفساخ النكاح من وقت الردة ، ومهما تزوج الباطني المحكوم بكفره بامرأةٍ من أهل الحق أو من أهل دينه ، فالنكاح باطل غير منعقد ، بل تصرفه في ماله بالبيع وسائر العقود مردود ، فإن الذي اخترناه في الفتوى الحُكم بزوال مُلك المرتدين بالردة[122] »

من النص هذا نستشف مدى الحقـد الطبقي ، المعبّر عنـه بالموقف الأخلاقي — الديني — كامتداد للآيديولوجية التي ينطلق منها الغزالي ، فهو هنا يُركّز على العلاقات الاجتماعية كوحدة جنسية متلازمة لا تستغني أقطابها بعضها عن البعض ، فأراد أن يفك هذا الاتحاد الروحي بين الرجل والمرأة من

خلال تلك الفتوى ، ويجب أن لا يغيب عن بالنا إن هذه المراسيم الروحية الأخلاقية ، دينية الأصل والطقس ، فخطورة الفتوى هنا ، من الوازع الديني المُنظم لهذه العلاقات في الشريعة الإسلامية ، فهو عندما ينطلق من هذه الزاوية ، يعرف تماماً خطورتها وتأثيرها ، ومتجاوزاً في نفس الوقت ، وبشكل « ديماغوجي » بعض أحكام القرآن ، الواردة في نصوصه ، كقصة « زوج فرعون » على سبيل المثال فلم يحكم القرآن بكفرها قط ؟ فلماذا هذا الحكم على نساء الباطنية ؟

بتقديرنا أن الغزالي أراد أن يرفع درجة المواجهة الإعلامية مع خصومه ــ الباطنية ــ من المواجهة الآيديولوجية ، الى المواجهة الاجتماعية ، وإلاّ لماذا اختار هذا الجانب الإنساني الجميل في الحياة ؟ فهو فعلاً أراد تنغيص حياتهم بكل أبعادها ، بدءاً من المذهب ، وانتهاءً بالمسلك اليومي للحياة العادية ، أي أنه يقرر عدم قبولهم على أرض الإسلام وحياضه ، وهذا أخطر أنواع الإرهاب ، فعندما يكون الإنسان محروماً من أرضه وماله وعياله ، لأجل مذهبه ودينه ، فأي حياة تلك التي يعيشها ؟ لا أعتقد أن الإسلام يرضى بذلك ! ومن ناحية أخرى ، تدخل في عمق العقيدة ، هل أن الباطنية ، أشركت في الله أحداً ؟ واتخذت نبيّاً غير محمد ؟ فكيف يُسقط إسلامهم ، وما هو وجه الإرتداد فيه ؟ فكيف يسوغ للغزالي الفتوى بقتلهم ، وتحريم مناكحتهم ، وذبائحهم ، والاستيلاء على أموالهم ، وعدم صحة عبادتهم من صوم وصلاةٍ ، وحجة وزكاة[١٢٣] ؟ اي شرع إنساني هذا الذي يجرد الإنسان من اعتقاده العقلي ، روحيّاً كان أو زمنياً ؟ كيف يبيح « الإسلام العباسي » مثل هذه الفتاوى لو لم يكن ذا مصلحة طبقية فيها ، لقد أفتى الرسول فتوى قاطعة بهذا الصدد حيث قال : « أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها[١٢٤] » والغريب في الأمر أن الغزالي يذكر حديث الرسول هذا بالنص[١٢٥] مع شواهد الاختلاف في وُجهات النظر والأغرب من ذلك يورد حادثة قتل أسامة بن زيد لأحد الكفار بعد أن تلفظ بكلمة الإسلام ، وسماع النبي الخبر ، فاشتد ذلك عليه ، فقال أسامة : « إنما فعل ذلك فرقاً من السيف » فقال النبي ﷺ : « هلاّ شققت عن قلبه[١٢٦] » إن هذه الحادثة كما يؤكدها الغزالي نفسه ، أن الرسول ، نبّه بها على أن البواطن لا تطلع عليها الخلائق ، وإنما مناط التكليف الأمور الظاهرة[١٢٧] ومع ذلك يُحكم بصيغة مطاطة هي أقرب للبُعد السياسي في الفصل منها الى البعد الفقهي ، أي يترك الأمر مغموزاً بطرف عين للخليفة كي يقرر هو ، فماذا يقرر خليفة في أناسٍ خرجوا عليه ؟ يقول الغزالي : « والأولى ألاّ يوجب على الإمام قتله لا محالة ولا أن يحرّم قتله ، بل يفوض الى اجتهاده[١٢٨] »

بعد هذه الأحكام ــ الفتاوى ــ يتوجه الغزالي الى صُلب عقيدتهم السياسية ليبدأ بمحاربتها بنداً بنداً ، فهو في الباب الثاني ــ الفصل الأول ــ يذكر ألقابهم المتداولة على الألسن وأسباب تسميتها[١٢٩] ، ثم أنه يشن هجوماً إعلامياً على دعوتهم ، منساقاً وراء من سبقوه من الذين ناصبوهم العداء كالبغدادي ، وابن حزم ، وعلى نسق فتواهم من الناحية الآيديولوجية فهو يقول في « بيان السبب الباعث لهم على نصب دعوتهم » : « مما تطابق عليه نقلة المقالات قاطبةً أن هذه الدعوة لم يفتتحها منتسب الى مُلة؟ ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوّة ، فإن مساقها ينقاد الى الإنسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين ، ولكن تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين ، وطائفة

• الفلاسفة المتقدمين[١٣٠]

لنتوقف قليلاً في فهم هذا النص، ونقرأ ما بين السطور التحتية، فإن أول ما يواجهنا، هو اللغة الديماغوجية، ذات الاستعلاء السلطوي، الكاشف عن مفردات لهجته الطبقية الجوفاء، فالأمر الأول عنده هو عدم انتساب هؤلاء للإسلام، من خلال أن مُلتهم لا تتوافق ومنظور السلطة العباسية ذات الجذر المحمدي « بنظر الغزالي، وهذه المُلة المعارضة للسلطان، هي معارضة للدين قطعاً، من خلال المعارضة الأولى، لأن « مساقها ينقاد الى الإنسلال من الدين »، هنا أراد الغزالي مخاطبة عواطف الناس، لا عقولهم، وهو بهذا يتبع ابن حزم في منهجه النفسي لمحاربتهم، وهي ديماغوجية مفضوحة، تنمّ عن بعد سياسي، وهو ما يكشفه الشق الثاني من النص، حيث توجه التهمة الجاهزة « الإلحاد » ضد هؤلاء الذين انطلقوا من الإسلام لمحاربة طاغية في الإسلام، هذه التهمة هي السلاح المرعب في نفوس السامعين من سواد الناس، وهي الملاذ الأخير للعاجزين عقلياً من مواجهة الخصوم العلميين. ثم هناك مسألة أخرى يجليها النص، وهي كون هذه العقيدة « ليست عربية » وهنا يخلط الغزالي البُعد السياسي، في البُعد الآيديولوجي الديني، مُزيداً عليه نعرة قومية، بعيد الإسلام عنها، بعبارة أوضح، أكد الغزالي « شعوبيته » كسلفه ابن حزم، رغم أنه من بلاد فارس، وهنا المفارقة القومية !! لكن مصلحته الطبقية السياسية، هي فوق أي اعتبار آخر، فلا ضير أن يفتي بكون هؤلاء مجوساً أو مزدكية وثنوية ملحدين، فهل يا ترى أن الإسلام لم يَمرُّ ببلاد فارس ؟!

والنقطة الثالثة، والتي يخشاها الغزالي ومن يمثله، هي إنتماء طائفة من الفلاسفة المتقدمين الى هذه الدعوة، وهنا الخوف منهم، لأنهم سيكونون دعامة آيديولوجية علمية لهذه الحركة، والغزالي هنا حدد موقفاً من الفلسفة، ومن علومها الطبيعية[١٣١]، والفلاسفة هنا أعداؤه الآيديولوجيون والسياسيون بآنٍ معاً، وبتقديرنا أنه أراد أن يستغل موقعه السلطوي بمحاربة كل أعدائه، من خلال هذا الهجوم الدقيق المدروس، الرسمي، على الباطنية، فهو هنا، استغل هذه المباركة السلطوية في الهجوم لضرب كل أعدائه.

ومن هجومه على آيديولوجيتهم، ينتقل الى مهاجمة نظامهم الداخلي، أو ما يطلق عليه عنده: « درجات حيلهم[١٣٢] » فيعرضها جملة، ويعلّق عليها، ويفتي ضدها، ويحاول الانتقاص منها، ولكنه لا يعلم أنه يساهم في نشرها، حيث يعرض كثيراً من آرائهم التنظيمية والاعتقادية، ففي « حيلة الربط » وهو القسم الذي يؤديه الداعي ليصبح « عضواً فاعلاً في التنظيم » ينقل الغزالي الصيغة الكاملة لهذا الأمر فيقول: « جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك وألزمته نفسك في حال الرغبة والرهبة، والغضب والرضا، وجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه، أن تتبعني وجميع من أُسميه لك وأُبيّنه عندك مما تمنع منه نفسك، وأن تنصح لنا وللإمام ولي الله نصحاً ظاهراً وباطناً، وألاّ تخون الله ولا وليّه، ولا أحداً من إخوانه وأوليائه ومن يكون منه ومنّا بسبب[١٣٣] ».

ثم أنه يكون مضطراً للاعتراف الضمني بقوة نفوذهم، وكسبهم الناس لعقيدتهم وتوسيع قاعدتهم الجماهيرية، فهو يعقد — فصلاً — يوسمه بـ« في بيان السبب في رواج حيلتهم[١٣٤] » يبين فيه بعض تناقضات القول عند الناس في إنتشارهم، كشيء من الموضوعية عنده فيقول: « فإن قيل: ما

جليتموه من العظائم!! لا يتصور أن يخفى على عاقل ، وقد رأينا خلقاً كثيراً وجماً غفيراً من الناس يتابعونهم في معتقدهم ، وتابعوهم في دينهم[١٣٥] هنا سبب موضوعي يفرض نفسه على منطق الغزالي ، استشفه من أفواه الناس ، وقناعته ، لكنه لا يعترف بها ، من الناحية السياسية والآيديولوجية ، ثم أنه لسان حال السلطة ، فلا يصح الناطق الرسمي ، أن يعترف بضعف سلطته ، مهما كانت الأسباب ، كما هو معروف اليوم ، فهو يقول بحياء : « وأما سبب انقياد الخلق اليهم في بعض أقطار الأرض ، فإنهم لا يفشون هذا الأمر ، إلاّ الى بعض المستجيبين لهم » فإذا كان نضالهم السري ، يقتصر على « بعض المستجيبين » فكيف انتشر هذا الأمر وانوجد في « بعض أقطار الأرض؟ » أليس هو نفوذاً سياسياً ، استطاع أن يخترق كل الحواجز السلطوية والآيديولوجية ، والروحية ليصل الى كل مكان وصلته الدعوة الإسلامية ، أو فتوحاتها ؟ وهذا الأمر يؤكد قوة الدُعاة ونفوذهم السياسي والروحي على الناس وهو ما يؤكده الغزالي نفسه[١٣٦].

ثم يحاول الغزالي أن يظلّ موضوعياً ، رغم ديماغوجيته السياسية ، فينقل رأي « الرأي العام » بصدد هذا التوسع والنفوذ لهم قائلاً :

« فإن قيل : هذا أيضاً مع الكتمان ظاهر البطلان ، فكيف ينخدع بمثله عاقل ؟ قلنا : لا ينخدع به إلاّ المائلون عن اعتدال الحال واستقامة الرأي / تلمّس البعد الطبقي ــ السياسي هنا /، فللعقلاء عوارض تعمي عليهم طرق الصواب وتقضي عليهم بالانخداع بلامع السراب ، وهم ثمانية أصناف : / تأمل معنا هذه الأصناف بالمنظار الطبقي / الصنف الأول ، طائفة ضعفت عقولهم ، وقلت بصرائرهم وسَخُفت في أمور الدين آراؤهم لما جبلوا عليه من البله والبلادة ، مثل السواد ، وأفجاج العرب ، والأكراد ، وجُفاة الأعاجم ، وسفهاء الأحداث ، ولعل هذا الصنف أكبر الناس عدداً[١٣٧].

يكفينا هذا النص اعترافاً من الغزالي ، بأن السواد الأعظم من مختلف القوميات هم الذين تغلغلت الدعوة في أوساطهم لتؤكد موقفها الطبقي منهم ، ومنهم نحو تغيير الواقع تنطلق ، بعبارة أخرى ، إن جمهور الناس من المسلمين ، بينه وبين السلطة العباسية يظهر البون الواسع في التباعد والتضاد ، وإلاّ كيف انضوى هذا الجمع تحت راية الدعوة الباطنية ؟!!

يستأنف الغزالي تعداد أصنافه الذين اتبعوا الباطنية ، فيقول : والصنف الثاني : طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الإسلام ، كأبناء الأكاسرة ، والدهاقين وأولاد المجوس المستطيلين ــ فهؤلاء موتورون[١٣٨].

الصنف الثالث : طائفة لهم همم طامحة الى العلياء متطلعة الى التسلط والاستيلاء ، إلاّ أنه ليس يساعدهم الزمان ... ويشترك في هذا كل من دهاه من طبقة الإسلام آمر يلم به ، وكان لا يتوصل الى الانتصار ، ودرك الثأر إلاّ بالاستظهار بهؤلاء الأغبياء الأغمار ، فتتوفر دواعيه على قبول ما يرى الأمنية فيه[١٣٩].

الصنف الرابع : طائفة جُبلوا على حُب التميّز عن العامة والتخصص عنهم / انظر هنا اللهجة الخطابية الديماغوجية / ترفعاً عن مشابهتهم وتشرفاً بالتحيّز الى فئة خاصة تزعم أنها مطلعة على

الحقائق[١٤٠] هنا حدد أئمتهم.

الصنف الخامس : طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رُتبة الاستقلال وإن كانوا قد ترقوا عن رُتبة الجهال ، فهم ابداً متشوقون الى التكاسل والتغافل ، وإظهار التَفَطُّنْ / انظر اللهجة الساخرة لديه / لدرك أمور تتخيل العامة بُعدها وينفرون عنها[١٤١] ، هنا هاجم بشكل واضح الفلاسفة بنفسٍ متعالٍ ، سلطوي ، وهو موقف أشرنا له سابقاً ، مما يؤكد عدم فسح المجال للعقل الإسلامي أن يتفتح على عالم المعرفة الرحب ، ويختلط بالثقافات الإنسانية الأخرى ، فهؤلاء الفلاسفة ، هم بنظره ـــ مقلدين ـــ ليس إلاّ ، لذلك يقول عنهم بنفس النص ، « فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطن وأرسططا ليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل ، وداعيهم الى ذلك التقليد وحُب التشبه بالحكماء والتحيّز الى غمارهم ، والتحيّز عمّن يعتقد أنه في الذكاء والفضل دونهم ، فهؤلاء يستجرون إلى هذه البدعة بإضافتها الى من يحسن اعتقاد المستجيب فيه ، فيبادر الى قبوله تشفعاً بالتشبه بالذي ذكر أنه من منتحليه[١٤٢] » هنا حدد الغزالي موقفاً سلفياً ، وحكم على الفلاسفة الإسلاميين بالكفر لأنهم انتهجوا منهج أفلاطن وأرسططاليس في أبعاده المادية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، أوضح الغزالي ، بهذه الفقرة ، أن الحركات الباطنية ، هي حركات عقلية استطاعت أن تؤثر على هؤلاء الفلاسفة ، بأن ضمتهم اليها ، أو وحسبوا على ملاكها ، وهذا اعتراف قاطع من الغزالي .

الصنف السادس : طائفة اتفق نشوؤهم بين الشيعة والروافض ، واعتقدوا التدين بسبِّ الصحابة ، ورأوا هذه الفرقة تساعدهم عليها ، فمالت نفوسهم الى المساعدة لهم والاستئناس بهم ، وانجرت معهم الى ماوراء ذلك من خصائص مذهبهم[١٤٣] هنا أبان الغزالي موقفه السني الداعي الى مقاطعة الفرق الإسلامية التي تعارضه في الاعتقاد والمنهج لاسيا الفرق الشيعية ، في الوقت الذي ، أعلنت فيه الباطنية ، في وثائقها ، أنها لا ترى في التشيع الشتم والطعن واللعنة ، وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين[١٤٤] ، وهنا يبرز التناقض والديماغوجية لديه من خلال هذا الحكم .

الصنف السابع : طائفة من ملحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين ، اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة ، وأن المعجزات مخاريق مزخرفة ، فإذا رأوا هؤلاء يُكرمون من ينتمي اليهم ويفيضون ذخائر الأموال عليهم[١٤٥] !!؟

المواجهة الإعلامية هنا ، تدخل عند الغزالي في مساس العقيدة ، فيقول ضمناً إنهم ملحدون ، أي أن عقيدتهم بعيدةً كل البعد عن التوحيد ، لأنهم يقبلون بين صفوفهم ، الفلاسفة ، والمتحيرة وغيرهم ، أي أراد توضيح البُعد السياسي في مذهبهم ، باعتباره شاملاً لجميع الطوائف والأجناس ، إلاّ أنه لم يصرح بذلك ، فساق الأمر في العقيدة ، ليكون تأثير الهجوم أبلغ آيديولوجياً .

ومرة أخرى يقع الغزالي في مطب التناقض المنطقي من خلال منهجه الديماغوجي ، حيث يشير الى أنهم ـــ الباطنية ـــ يكرمون من ينتمي اليهم بالذخائر والأموال ؟ وهذا منافي تماماً الى واقع الحال ، فهم مطاردون ، وفي ترحالٍ دائم ،، إضافة الى أنهم من سواد الناس ، بالأغلبية ، فكيف يدفعون الأموال الى من ينتسب اليهم ؟!

الصنف الثامن : طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم متابعة اللذات ، واشتد عليهم وعيد الشرع وثقلت عليه تكاليفه ... وكل إنسان مُصدِّق لما يوافق هواه ويلائم غرضه ومُناه ، فهؤلاء ومن يجري مجراهم هم الذين عدموا التوفيق فانخدعوا بهذه المخاريق وزاغوا عن سواء الطريق وحدود التحقيق[١٤٦].

مع هؤلاء ، ينطلق الغزالي من الوازع الديني ــ الآيديولوجي ــ متناسياً الجانب الاقتصادي وهاملاً لذكره فليست الحياة هي فقط عبادة ، فأجاز واجبات الشرع بأنها هي السبب في هذا « الانحراف » عن مذهب الخليفة وهؤلاء بعرف الغزالي ، غير مسوغ لهم أن يرفعوا رأسهم على السلطان ، وعلى ضوء الشريعة الإسلامية ، لأنهم ــ كما يعتقد ــ « عدموا التوفيق »، فهل يا ترى أن هذه الأصناف الثمانية كلها عدمت التوفيق ، والسلطة العباسية ، وفتوى الغزالي ، هما فقط على صواب ؟!! أم أن الوازع الطبقي هو الذي فرض عدم التوفيق بين هؤلاء وهؤلاء ؟! ومنطقي جداً أن يعبر الغزالي بهذه المواقف عن رأي سلطته الطبقية ، ويدافع عن منهجها الآيديولوجي .

فهو قد تصدى بكل قواه **الفكرية والسياسية** لحركات المعارضة الاسلامية، من خلال مواقفه مع **الباطنية**، ومن يقرأ **نصوصه** تلك بتمعن ودراية، يستشف ذلك، **فهو** يهاجم **جذر الحركة واصلها**، ثم يتوسع بالتفصيلات الفرعية ــ المذهبية وغيرها ــ فهو يقول في معرض نقده **لمذاهب الباطنية**، «أنه مذهبٌ **ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض**، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول امام المعصوم»[١٤٧].

فهنا إشارة واضحة، **للمعتقد الشيعي** بكل فرقه، وهو موقف سياسي، واضح المرامي والأهداف، **والغزالي** هنا ــ في هذا الباب ــ يحاكمهم وفق رؤيته الايديولوجية، **السُنيّة المتزمتة**، أو **السلفية المغرقة**، فهو يتناول **مذهبهم نقطة نقطة**، بهدف «نقض» مذهبهم، حسب مايدعيه، ثم الهجوم المباشر على كل نقطة مُسخراً المسلك **الديماغوجي ــ الدعائي** ــ ضدهم، لأنه يخاطب عقول الناس من خلال **الشريعة**، وبذا يكون منهجه هنا /روحي ــ إعلامي/ ديماغوجي ــ سياسي، لأن المساس بالشريعة **يخُصّ ماهو روحي** أكثر مما هو زمني عند جمهور **السُنة**، فالتعبئة هنا تكون أكثر **تجيشاً** للنفوس ضد الخصوم، وهو ماسار به **البغدادي**، وابن حزم **والغزالي**، والأخير أخطرهم، لأنه أعمق الجميع، ومتمكن من منهجه الديماغوجي ــ الديني والسياسي، فيقول **الغزالي** في مذهب **الباطنية**: «ثم أنهم بالآخر يظهرون ماينـاقض **الشرع**، **وكأنه غاية مقصدهم** لأن سبيل دعوتهم ليس بمتعيّن في فن واحد، بل **يخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه** بعد أن يظفروا منهم بالانقياد لهم والموالاة لامامهم، **فيوافقون اليهود والنصارى، والمجوس على جملة معتقداتهم، ويقرونهم عليها**، فهذه جملة المذهب»[١٤٨].

إن البُعد السياسي، يحاول **الغزالي** إخفاءه من خلال التحدث بمنطق الدين ــ الشرع، إذ ان مفردات النص توضح ذلك، **فالباطنية** عندهم ماهو **زمني / سياسي** يحتل المرتبة الأولى في العقيدة والدين، **فالامام** قائد زمني وروحي، لذلك تكفل الجانب السياسي **للامام** مع اي طرف يدخل معهم، هذا معنى الترجمة السياسية للنص أعلاه، والذي يريد **الغزالي** طمسه، من خلال إبرازه **للجانب العقائدي ــ الروحي** على الجانب الزمني[١٤٩].

ومن موقع المتعالي، «العارف» يهاجم معتقدهم الفلسفي في الالهيات، حيث يقول: «وقد اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد أنهم قائلون بإلهين قديمين؟! لأول لوجودهما من حيث الزمان، إلاّ أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة السابق واسم المعلول التالي، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمى الأول عقلاً والثاني نفساً ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل، والثاني بالاضافة إليه ناقص، لأنه معلول»[150]، هنا نلاحظ الغزالي دخل مباشرة في محاولة منه ليس إلاّ، لنقض وتكذيب نظرية الفيض عندهم، القاضية بأسبقية الأول ــ العقل ــ على الثاني ــ النفس، فهو يَصِمْ ذلك / من باب الافتراء ليس إلاّ / بأنه يوجد عندهم إلهين، وهم لم يقولوا ذلك، بل قالوا: العقل هو أول موجود فاض من وجود الباري، كما الرقم ثلاث ترتب بعد الاثنين، كذلك النفس ترتبت بعد العقل[151]؛ فتراتبية الوجود عندهم تخضع كما عدد الأرقام المتوالي، فالغزالي يريد أن يُثبت بطلان مذهبهم الفلسفي بالاستناد الى نظرة ميتافيزيقية فهو يقول: «وربما لبسوا على العوام مستدلين بآيات من القرآن»[152] وكل جهده يريد أن يقول للناس أن هؤلاء ملاحدة ليس غير. فهم عنده «فمنسقهم الى هذيان ظاهر البطلان وإلى كفر مسترق من الثنوية والمجوس في القول بالالهين مع تبديل عبارة «النور والظلمة» بـ «السابق والتالي»[153] وهنا تحول إلى داعي سياسي مع موقع المشرع الآيديولوجي، فهو يهاجم هذا المنهج الفلسفي لأن الفلاسفة بشكل عام هم أعداءه، كما أسلفنا وقد طعن في آرائه الفلسفية كما يقول ابن تيمية[154] ووظف كثير من الأحاديث غير الموثوق بها[155] في أغلب هجوماته على مختلف الحركات الاسلامية ورجال الفلاسفة المسلمين وفي كثير من مؤلفاته مما يؤكد على الديماغوجية لديه في الدين والسياسة يوظفها ضد أعدائه الطبقيين.

إن تاريخ الحركات الاسلامية المعارضة لمنهج الخلافة السنية في الاسلام كثيرا ما يعتريه التشويه والدس عليهم، وهو منهج دأب عليه مؤرخو السلطة لذلك تكون عملية إنصاف هذه الحركات تاريخيا، قد تصطدم بمعارضة رسمية تاريخية، لأكثر من سبب/لانريد الخوض فيها هنا/ ولكننا سنذكر سبباً قد يكون ذا تأثير مباشر في منهج الهجوم عليهم، هو أن هذه الحركات كانت فكرية وسياسية[156] أولا وقبل كل شيء وهذا يعني، أن طرائق الاحتجاج لديها يخضع لميزان العقل والسجال الذي يناقشون فيه الشريعةالاسلامية ومنهج الخلافة في التطبيق، أي أنهم ينطلقون منالخاص نحو العام.والخاص هنا موقفهم الفكري والعام الشريعة الاسلامية.فوحدة الخلاف تكمن في الرؤية الآيديولوجية ــ ونستطيع القول في ذلك، أنهم ارتقوا بالصراع الاجتماعي إلى حالة الصراع الآيديولوجي المباشر، وهو الأخطر في كل الصراعات فيه تتحول الأفكار إلىقوة مادية تزلزل أعتى العرش، لذلك ــ بتقديرنا ــ أن هذا الصراع لم يكتب له أن يصلنا كاملا قطعا وإن وصل بعضه، فهو حتما قد خضع الىتنقيح وإلباسه ثوبا من الكياسة ، لاسيما النصوص التي وصلتنا عن طريق مفكري هذه الحركات كرد فعل على ما جاء في أدب السلطة الرسمي والذي هو الآخر لم يأت سلبياً وموضوعياً[157] ولكن مع ذلك يمكنإعمال الفكر في تلك النصوص واستنباط نتيجة معينة.

إن هذه النقطة ــ الصراع الفكري ــ بين آيديولوجية السلطة العباسية، والحركات الاسلامية تجعل علماء المسلمين هم الذين يخوضون الصراع نيابة عن السلطة في أكثر الحالات، لمواقف طبقية

وآيديولوجية كما شاهدنا، وهو ما يأخذ صيغة الفتوى أو الحكم المصادق عليه وبالتالي يكون ذا تأثير فاعل في جمهور المسلمين، الذين لم تتهيء لهم فرصة الاطلاع على مختلف العلوم في عصرهم، وإن تهيأت لهذا القاع الواسع، وبرز منه علما فعليه أن يكون في خدمة الخليفة أو سلاطينه كنديم أو غيره[١٥٨] في ملاك حاشية القصر، وإلا فالتهم الجاهزة من زندقة ومروق وكفر وإلحاد. كافية لأن تؤدي بحياته.

ومن الذين تصدوا لهذه الحركات الفكرية من علماء المسلمين، وناصبوها العداء التاريخي أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن تيمية الحراني[١٥٩] الذي كان موسوعة في علوم الدين كما كان يتشيع للمذهب الحنبلي[١٦٠]

كان ابن تيمية غير محب للفلسفة، فقد عرف عنه أنه حارب في حماسة بالغة الفلسفة اليونانية ومنتحليها من المسلمين، وعلى الأخص «ابن سينا» وابن سبعين مؤكدا أن الفلسفة تؤدي إلى الكفر، وهو القائل: ألم تكن — يقصد الفلسفة — في الأغلب مصدر الفرق المختلفة التي نشأت في صدر الإسلام؟[١٦١].

هذا الموقف يجعلنا نصنف ابن تيمية ضمن خانة السلفيين المتزمتين وهو بهذا يوافق الغزالي وسابقيه، أي أنه ضد الحرية العقلية التي تخرج في تفكيرها عن إطار الشريعة الاسلامية، وهذا الموقف نستطيع أن نجليه عنده في مسألة مهاجمته بقلمه ولسانه كل الفرق الاسلامية الرئيسية كالخوارج والمرجئة، والرافضة والقدرية والمعتزلة والأشعرية وغيرها[١٦٢] وله موقف يشابه فيه موقف سلفه ابن حزم في مسألة الامامة عند الشيعة، فهو يسلك فيه مسلكا غير دقيق، بل أكثر من مواري حيث يقول: «إن حديث الرسول ﷺ أنا مدينة العلم وعلي بابها ضعيف بل موضوع عند أهل المعرفة بالحديث، لكن قد رواه الترمذي وغيره، ومع هذا فهو كذب[١٦٣] هذا الموقف لا يمكن اعتباره غير سياسي رغم كونه يمثل الجانب الفقهي في الشريعة، فهو فيه تحول الى داع سياسي معاد للشيعة بصورة عامة وبنفس الوقت طعن في صحة نقله أئمة الحديث وإذا حملنا المعنى جانباً تأويلياً، يمكن القول أنه هجوم على واضع الشريعة الاسلامية نفسه فالحديث صادر عن الرسول ولا يمكن لمؤرخ أو محدث أو كاتب إسلامي أو غير إسلامي أن يقف عند هذا الحديث فيما إذا كان يريد أن يبحث موضوع الامامة في الاسلام، أو الخلاف المذهبي في الفرق الاسلامية، أو التشيع وغيرها من المواضيع ذات الصلة في الفكر الاسلامي وهذا الموقف يضعه في مواجهة حادة مع المفكرين الاسلاميين من الشيعة والسنة حتى إن هذا الموقف المتزمت من جانب ابن تيمية يكشف أمامنا منهجية مستقلة ذات موقف عدائي واضح المعالم من بقية الفرق الاسلامية بشكل عام وذات النزعة العقلية بشكل خاص ، فهو كان في منهجه عدواً لدوداً للبدع، ومسرفاً في تشيعه لمذهب التجسيم، لذلك كان يفسر كل الآيات والأحاديث التي تشير إلى الله تفسيراً حرفياً[١٦٤] فأي حالة هادئة يرتجى منه في مواجهة الحركات الباطنية؟

إن الموقف الفكري السلفي عند ابن تيمية يجعله في تعارض دائم مع رجال الفكر الاسلاميين، حتى الذين لم يكن عندهم التفكير العقلي، باعث على بعده السياسي كالمتصوفة مثلاً، المهم — كما أسلفنا — أن مَنْ خرج بتفكيره عن الشريعة الاسلامية السنية فهو كافر عنده فقد هاجم قطب الصوفية الأكبر «ابن عربي» متهمه بالكفر والإلحاد لمنهجه الذي يفكر فيه[١٦٥] حيث أن حنبليته

المتزمتة لم تسمح له أن يدرك منهج ابن عربي العلمي، وطريقة تفكيره العقلي، «في الاتحاد مع الخالق» ذلك المنهج الصوفي المعروف .

إن الموقف **الآيديولوجي** عند **ابن تيمية** ضد **الحركات الباطنية** في الاسلام نجده في أكثر من موضع، وهذا يبرزه في مسألة **الإمامة**، تلك النقطة الهامة في **قضايا الخلاف** في الفكر الاسلامي، فهو ينطلق **كالغزالي** في محاربته لتلك الحركات من خلال **جذرها الشيعي** فهو يقول في مسألة **«غيبة الامام»** عندهم: «وهذا من جنس **دعوى الرافضة**، أنه لابد في كل زمان من إمام معصوم، يكون حجة الله على المكلفين، ولايتم الايمان إلا به»[١٦٦] هذا **الموقف الشيعي**، هو عام عند كل فرق **الشيعة** تقريباً، فمنه ينطلق **ابن تيمية ليهاجم الباطنية بدعوى الغيبة** قائلاً: «وهؤلاء الذين يدعون هذه المراتب /**مرتبة الامام**/ فيهم معناها **للرافضة** من بعض الوجوه بل هذا الترتيب والاعداد يشبه من بعض الوجوه ترتيب **الاسماعيلية والنصيرية** ونحوهم في **السابق، والتالي، والناطق، والاساس، والجسد**، وغير ذلك من الترتيب الذي ماأنزل الله به من السلطان»[١٦٧]

هذا الموقف يوضح بعده السياسي والايديولوجي في الهجوم، فأراد ابن تيمية أن يشير إلى صُلب عقيدتهم في **مفهوم الامامة**، فيهاجمها من خلال **الدرجات التنظيمية** التي أوجدوها في سياق عملهم السياسي، أو بصيغة أخرى أراد **تكذيب** دعوى هذه الفرق في **مسألة غيبة الامام** من جهة، ومن جهة ثانية محاربة عقيدتهم في **عصمة الامام**، وهذا الموقف ينساق فيه مع وجهة نظر السُنة، وهنا وقع في شرك ـــ الداعي ـــ **للخلافة** رغم أنه كان بين مَدٍّ وجزر معها، لكن المحصلة هي لجانبهم دائماً ـــ وهذه المسلكية، لم ينتبه لها، كثير من **علماء الاسلام**، بعبارة أكثر عصرنة، لم يفهموا معنى **ديماغوجية الحكم السياسية** المترتبة على الموقف الطبقي. فكانت تلفهم في زوبعتها، وهو ماكان عند **ابن تيمية** شخصياً[١٦٨].

إن التعصب الأعمى قد يؤدي إلى الخروج من الموضوعية والعلمية، وبالتالي يسقط صاحبه في شرك **الديماغوجية، فرجال السلطة** يعرفون كيف يدفعون **خصوم الخصوم** إلى التطاحن والاقتتال ومن **موقع السلطة ذاتها، وهو ماجرى مع ابن تيمية، فقد حورب هو الآخر، وسُجن وطورد، لفتاويه في بعض المسائل التي مسّت جانب السلطة**[١٦٩] **ولم ينتبه الكثيرين غيره إلى هذا الموقف.**

إن الموقف الطبقي عند ابن تيمية، يتجلى في موقفه **الأخلاقي ـــ الديني ـــ فهو يهاجم** على ضوئه **الحركات الباطنية** بالقول **«أما** المتفلسفة **القرامطة** /أنظر لهجة الازدراء/ فيقولون: **«إن** الرسل كلموا الخلق بخلاف ماهو الحق، وأظهروا لهم خلاف مايبطنون، وربما يقولون / أنظر لهذا التقول بعد «ربما»/ أنهم كذبوا لأجل مصلحة العامة، فإن مصلحة العامة لاتقوم إلاّ بإظهار الاثبات، وإن كان في نفس الأمر باطلاً»[١٧٠]

هو برر غاية الهجوم، بالوسيلة الآيديولوجية، المستخدمة، **أي أنه سقط في شرك «الميكافيلية»** فقد **قوّل الناس**، ما لم يقولوه، وأعلن بنفس الوقت **ديماغوجيته**، من موقعها **الآيديولوجي ـــ السياسي**، وهو ما أظهره في بقية النص قائلاً: وهذا مع مافيه من **الزندقة البيّنة والكفر** الواضح، قول متناقض في نفسه فإنه يقال: لو كان الأمر كما تقولون، والرُسل من جنس رؤسائكم لكان خواص الرُسل يطلعون

على ذلك/ ولكانوا يُطلعون خواصهم على هذا الأمر، فكان يكون النفي مذهب خاصة الأمة، وأكملها عقلاً وعلماً ومعرفة والأمرُ بالعكس[١٧١] فبكل بساطة، اصدر حكمه الجاهز عليهم بالزندقة والكفر، حتى يقطع على سامعيه أو مجادليه، الطريق في الدفاع عنهم، وهنا أخذ الهجوم صيغة حادة، حيث قرر أنهم (خارج دائرة الاسلام) فَمن يستطيع الدفاع عن «الكفار» ضد «علماء الشريعة» الذين افتوا بذلك؟!.

ومن الموقع الآيديولوجي، ينتقل إلى الموقع السياسي ـــ الاجتماعي، ليبدأ مهاجمة الحركات الباطنية، وبشكل أكثر خصوصية، حيث يسمّي الفرق بأسمائها، ولاينسى أن يُعمم موقفه على جذور تلك الحركات، في كل أبعادها، السياسية والطبقية ـــ ففي معرض حديثه عن«ضلالات الكفر» وهي عديدة عنده، لاسيا مقالات الفرق الغير سُنيّة، يقول: «نحو ذلك مايدعيه النصيرية، والاسماعيلية والقرمطية والباطنية الثنويه والحاكمية، وغيرهم من الضلالاتالمخالفة لدين الاسلام وما ينسبونه إلى علي بن أبي طالب، أو غيرهما من أهل البيت، كالبطاقة والهفت، والجدول والجفر، وملحمة بن عقب وغير ذلك من الأكاذيب المفتراة باتفاق جميع أهل المعرفة، وكل هذا باطل[١٧٢] ومن هذه المقولة ينتقل إلى العمق السياسي للحركات، مُريداً القول أن إدعاء النسب العلوي أو الهاشمي صار في مسألة الهجوم، ضمناً، لأن مَنْ يدعون هذا النسب، قد أساءوا إليه، وفق عُرفه، فهو يقول: «فإنه لما كان لآل الرسول ﷺ به إتصال النسب والقرابة، وللأولياء الصالحين منهم ومن غيرهم، به إتصال الموالاة والمتابعة، صار كثير ممّن يخالف دينه وشريعته وسننه يُمّوه باطله ويزخرفه بما يفتريه على أهل بيته، وأهل موالاته، ومتابعته، وصار كثير من الناس يغلو إمّا في قوم من هؤلاء، أو من هؤلاء، حتى يتخذهم آلهةً، أو يقدم مايضاف إليهم على شريعة النبي ﷺ وسنته، وحتى يخالف كتاب الله وسنة رسوله، وما اتفق عليه السلف الطيّب من أهل بيته، ومن أهل الموالاة له والمتابعة، وهذا كثير في أهل الضلال »[١٧٣]

هذا النص سياسي في أكثر وجوهه، فهو يشير إلى بدايات التشيع، والمغالاة فيه، بدأ من «عبد الله بن سبأ» ووصولاً إلى الحركات الباطنية وأئمتها، أي أنه حارب الاعتقاد أولاً، وثانياً، أراد نزع نسب هذه الفرق من نسب علي ومحمد، كي يُسهل عملية الهجوم الأعنف، وعملية النسب عند هؤلاء الباطنية ـــ شكلت ذريعة سياسية ـــ اجتماعية، وُظِفت لخدمة منهجهم السياسي والآيديولوجي، لاسيا في مسألة الإمامة، فهو قد أدرك هذا الجانب وحاول شرحه، ولكن دون جدوى .

ثم أنه أراد القول بأن الموالاة تعني عدم رفع الرأس بوجه السلطان وشريعته، باعتبار أن هذه «الشريعة» هي شريعة محمد، وهذا «الخليفة» هو خليفة الرسول، طبعاً، في منظارها الايديولوجي السني، فمن «خالف السلف الطيّب» وهنا البُعد الآيديولوجي الكامل فقد خالف «شريعة الرسول» وخالف كتاب الله، ورسوله، والذي يفسره ديماغوجياً لمصلحة الخلافة، ففي قول لعلي بن ابي طالب يشير فيه إلى أن «القرآن حمّال أوجه ومُمكنتفسير النص بما تقتضيه حاجة المسلمين، ولكن ابن تيمية، يتغاضى عن هذا النص، ويثبت ولاءه للسلطة منهجاً وسلوكاً، محتذياً خطّ أسلافه فيا يتعلق في نصوص الشريعة، لاسيا في مسألة كون الخالق ـــ ووجوده، حيث يتخذ من النص القرآني قالباً جامداً ذا وجه واحد، ويفسره وفق رؤيته، ومن حاد عن هذه الرؤية، فهو لديه مشرك، وفق منطق الشريعة التي يمثلها،

وخصوصاً إذا كان **الكلام** أو الشرح، صادراً عن **الفلاسفة**، فهو ينقضهُ بهذه التهمة الجاهزة ـــ **مشرك ـــ زنديق**، وهو بهذا المنهج **يحجم أفق العقل الرحب**، دون أن يبالي بذلك، متناسياً الوضعية الاجتماعية، وتطورها العقلي في العصور التي سبقته، أو التي هو فيها، فهو ينطلق من ان **الشريعة الاسلامية المحمدية** هي التي تكون موجهة إلى سلطة الحكم ـــ **الخلافة**، في الوقت الذي نرى فيه أن الخلافة، شكلت كياناً سياسياً يخضع إلى مقومات طبقية في بنائه، فهذا التعارض يقع فيه كثير من **أسلاف ابن تيمية** من رجال الدين ومشرعيه لذلك ينشأ عند هؤلاء، موقفاً متزمتاً إزاء العلوم العقلية، والفلسفية، فتكون تلك العلوم **هدفاً** واضحاً لهجومهم، ومن ذلك مايبرز عند **ابن تيمية**، ومن قبله **الغزالي**، وغيرهم، ففي معرض تعليقه وإشارته إلى **«خطأ القائلين بأن العرش هو الفلك التاسع»** يهاجم **ابن تيمية** القائلين بهذا، بشكل **تعميمي**، **حيث يقول**: **«ومنهم مَنْ يدعي أنه علم بذلك بطريق الكشف والمشاهدة**، ويكون **كاذباً** فيا يدعيه، وإنما أخذ ذلك عن **هؤلاء المتفلسفة**، تقليداً لهم، أو موافقة لهم على **طُرقهم الفاسدة** كما فعل أصحاب **رسائل إخوان الصفاء** وأمثالهم»[١٧٤].

هذا الموقف الغريب عند **ابن تيمية** من **الفلاسفة والعلماء**، يكاد يكون أكثر ظلامية، من غيره، وكما أسلفنا، فقد عرف عنه **بعداوته للبدع**[١٧٥]، **فمن هذه العداوة، يحاصر العقول التي تريد أن تنطلق في علم اللاهوت** وأسراره، وهو بهذا يكون أداة معرقلة للتطور الفكري عند المسلمين، نظراً لما يتمتع به من سعة في علوم الدين والشريعة، ولكن بشكلها **«الميتافيزيقي»** لكن حركة الزمن وتطور المجتمع، على ضوء هذه الحركة الزمنية، سائرةً للامام.

إن الموقف التاريخي **لعلماء المسلمين**، من هذه الحركات **الفكرية**، لايخلو قطعاً من موقفين أساسيين، **طبقي وآيديولوجي**، والثاني تعبير للأول من حيث شكل الصراع، وقد يستخدم هؤلاء **«العلماء»** كما مايتيسر لهم من معلومات ضد خصومهم من هذه الحركات، منطلقين بها من **جذر قبلي**، نظراً لما لهذا البعد من تأثير اجتماعي عليهم، فلغرض الحَطْ من قدرهم يلجأ **علماء المسلمين** إلى الطعن **بنسب** مؤسسي الحركات الفكرية أو رجالها البارزين وقد لوحظ أن هناك ميلاً عاماً **للنسابين المسلمين** إلى أن ينسبوا أصلاً يهودياً لأولئك الذين يكرهوتهم لسبب ما[١٧٦] كما حدث **للفاطميين** بهذا الصدد. فأحياناً يتحول **الخلاف الشخصي** إلى خلاف **مذهبي**، ينشأ عن سلوك وظيفي أو إداري في زمان ومكان معينين، أو **لموقف سياسي** يستوجب تقديم عنصر من بقية **المِلَلْ** على المسلمين، فيتحول هذا الاجراء إلى **عمل معاد للاسلام**، على حدِ فهم **«علماء المسلمين»** آنذاك، يشير لويس: وليس من المصادفة **أن يكون ابن مالك هو أول مَنْ اختلق النسب اليهودي للفاطميين**[١٧٧]، **فقد عاش ابن مالك في أيام المستنصر** حين بلغ **النفوذ اليهودي أقصاه** لذلك قال: «والدليل على أنهم من ولد **اليهود** يقصد الفاطميين **استعمالهم**؟ وهم مازالوا **يحكمون اليهود في دماء المسلمين** وأموالهم، **اليهود في الوزارة والرياسة**، **وتفويضهم إليهم تدبير السياسة**، **وذلك مشهور يشهد به كل أحد**»[١٧٨].

إن هذا المنحى واضح لدى مؤرخي الفرق الاسلامية، وهو يكشف مدى الحقد والكراهية في نفوس هؤلاء المؤرخين، حيث يكشف لنا من الناحية الأخرى، وفق هذه الادعاءات والفتاوى، بأن هؤلاء المؤرخين، لم ينتقلوا بتفكيرهم إلى سمو الشريعة الاسلامية باعتبارها دين التسامح والتساوي،

القاضي على القبلية والتشرذم، فهؤلاء الذين يعتبرونهن ـــ يهوداً ـــ قد أسلموا، وهم بذلك يعاملون معاملة المسلمين لا الذميين من أصحاب الكتاب، فحتى النبي محمد قد أوجد حقوقاً ليهود المدينة عندما وضع «وثيقة» حدد فيها أسس التعايش في المجتمع الاسلامي في المدينة فقد حوت الوثيقة «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، ولليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم أو أثم فإنه لايوتغ إلا نفسه»[١٧٩] إضافة إلى أن حكومة الرسول في المدينة ضمنت لهم المساواة مع المسلمين في المصلحة العامة، وفتح الطريق للراغبين في دخول الاسلام[١٨٠] تلك هي القواعد العامة للتعايش مع اليهود، فكيف يعتبر مؤرخي الفرق بأن جذر الحركات الاسلامية المعارضة، يهودياً.؟

إن هذا الموقف يعبر عن صدقه السياسي والطبقي، والمعرفي حتى. فإن هؤلاء «المؤرخين» يرون ان خروج إنسان عادي من الوسط الاجتماعي الكادح، ويطل برأسه نحو أفق المعرفة والسياسة فهو ملحد وزنديق أو نصرانياً أو مجوسياً، فمن ذلك قول البغدادي «أن غرض الباطنية الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسُنة، واستدلوا على ذلك بأن زعيمهم الأول «ميمون بن ديصان» كان مجوسياً من سبي الاهواز[١٨١] وأن حمدان قرمط داعي الباطنية بعد ميمون بن ديصان كان من الصـــابئـة الحرّانيـة»[١٨٢] إن هذه الادعـاءات البـاطلة ضعيفـة أمام منطق التـاريخ وأفق المعرفة العقلية، من جهة، ومن جهة أخرى، تُثبت عجز مناوئيهم معرفيّاً وسياسياً، فأدلوا بكفرهم نتيجة للعجز هذا، ومن ثم أباحوا الاجهاز عليهم، فمن ذلك تشير المصادر أن «أهل مولتان» من أرض الهند داخلين في دعوة الباطنية فقصدهم محمود في عسكره وقتل منهم الألوف، وقطع أيدي ألف منهم، وباد بذلك نُصراء الباطنية»[١٨٣]. هذا الموقف هو الحصيلة التي يرتأون وجوبها في الحكم على المعارضين لسلطة الخلافة، بعد أن عجزت فتاويهم الآيديولوجية، أمام مَدُّهم الجماهيري الآخذ بالتوسع والانتشار، فبالرغم من كل الاضطهادات والمِحَنْ، وبرغم كل الصعوبات اعترضت طريقهم فإن دعوتهم كانت تنتشر في البلاد بسرعة غريبة. فلم يبقَ عمل أو مقاطعة في خلافة بني العباس إلا دخلتها دُعاة الباطنية وأسست فيها خلايا عديدة»[١٨٤] إن هذا التطور الديناميكي لمثل هذه الحركات بالامتداد والتوسع يشير الى ضرورة وجوده التاريخية، كتلبية لحاجات قوىً اجتماعية أفرزتها تلك المرحلة، نظمت نفسها تحت ظروف الحاجة إليها، لتعبر عن تيار اجتماعي بدأت الهوة الطبقية بينه وبين السلطة، تأخذ هذا الشكل من الصراع وبدينـاميكية متطورة عبر كل المراحل التي ظهرت فيها، ولقد سـأل الكتاب الأقدمون أنفسهم أمثال البغدادي والغزالي وابن الجوزي عن سبب انتشار الحركة بهذه السرعة وافترضوا أسباباً تختلف في قوة الاقناع ، وخلاصتها، هي ماتمثل وجهة نظر السنة «أن الاسماعيلية وغيرها من الحركات الباطنية، تمثل جهود العقائد التي غلبها الاسلام لتندس فيه، فتقضي عليه أو تحل محله، إما بشكلها القديم أو بشكل إلحادي خالص، وهو مايتبيّن في السعي لجعل موجدي الاسماعيلية، وبقية الحركات، زرادشتيين ومانويين وديصانيين..الخ[١٨٥]

إن مثل هذه الحركات عجز الفكر السلفي من معرفة ماهيتها العلمي والتي تتوجت أفق معرفتها في الموسوعة الفلسفية المعروفة بـ «رسـائل إخوان الصفاء» هذه الأعمال التي تعبر عن ظاهرة عصر بأكمله، وليس هو نتاج حركة «مذهبية» شيعية أو إسماعيلية محدودة بحدود الفكر الديني[١٨٦]، بل أن هذه

الحركات لاسيا إخوان الصفاء، هم ممثلون لإحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة[١٨٧] وماهذا الصراع الطويل الدامي، إلا تعبيراً عن الحالة الاجتماعية ــ الاقتصادية السائدة، عُبّر عنها بتلك المظاهر السياسية والآيديولوجية .

إن إستمرار هذه الحركات المعارضة في الاسلام، لاسيا في آن الخلافة العباسية، والذي اصطلح عليها بـ «الحركات الباطنية» قروناً عديدة[١٨٨] ، امتدت من القرن الثاني الهجري حتى القرن السادس الهجري، تؤكد وجودها الفاعل، والقوي، والمؤثر، المستند إلى أسس طبقية وآيديولوجية، تتصل بقاع المجتمع العباسي لا بهرمه، بحيث أن هذا القاع ظَلَّ مؤمناً بهذه الحركات طيلة تلك الفترة وربما لازال لدى البعض، لكنه ظل في عُرف الموروث ومستعداً للموت في سبيل تلك المبادىء. وما الهجوم العنيف والمتواصل، الذي شُنّ ضدهم، إلاّ دليلاً على سعة انتشار مبادئهم تلك، ودوام صلاحيتها للمعدمين في دار الاسلام، في مختلف العصور، وتاريخ تلك الحركات الاسلامية يشير على أن أغلب الذين تزعموا قياداتها هم من قاع المجتمع على الأغلب، إن لم نقل بشكل مطلق، وهو مايفسر لنا الأبعاد الطبقية الحادة المتنافرة في المجتمع الاسلامي، في عصوره تلك، والتي مافتأت حدتها لحظة. ففي كل مرحلة يتجدد أوارها سعيراً، وحدةً، وأوسع غلياناً، وماتوظيف أئمة الفقه من رجال السلطة ضدّهم إلاّ لكونهم قد أثّروا فعلاً في بُنية الفكر الاسلامي ذاته. فالشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والأشاعرة شكلت الخطوط العريضة للفكر الاسلامي في بواكيره الأولى، متجاوزة حالة المراوحة التي أوجدها فكر السلطة الجبري في الخلافتين الأموية والعباسية، حتى نصل إلى القرن الرابع الهجري لنرى مختلف التيارات والمذاهب الاسلامية، متأثرة ومؤثرة بالثقافات العالمية الأخرى، لتؤكد ديمومة وديناميكية الفكر الاسلامي، هذا الفكر الذي انطلق لكل الشعوب والقوميات متخطياً حاجز النعرات الشوفينية والعنصرية البالية، وهو ماوصلنا عن طريق المعتزلة والأشاعرة، والصوفية وإخوان الصفاء والقرامطة، حتى ان الباحث الجاد يستطيع أن يتلمس وجود فلسفات مختلفة في رحاب هذا الفكر، الذي قدم له مؤسسو هذه الفلسفات حياتهم ثمناً، ليؤكدوا حضورهم الانساني والثقافي مع تلك الحضارات والثقافات التي خالطت أوان عصرهم. وعصرنا الحديث مدين إلى ذلك الموروث الذي خلّفه لنا شهداء الفكر، من فكرٍ سامٍ، يصح المباهاة فيه على مدى أجيال وأجيال، فهو ينتظر منّا عودة جادة له، ومن منظار عصري ــ إنساني، كي نواصل حلقاته المقطوعة في بعض الفترات التاريخية .

٣٠/ ايار / ١٩٨٧

عيد الفطر المبارك

هوامش الفصل الرابع عشر

١ ـــ الرسالة ٤٨ ـــ السابعة من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ٤/ ١٩٨ .

٢ ـــ نفس المصدر السابق .

٣ ـــ في هذا المجال ، يمكن أن نشير الى لينين في معرفة كيفية وضع البرامج السياسية لحزبه ، وعلى أساس وحدة الفعل فهو القائل : « إذا لم ترفع البرجوازية رأسها على برامجنا فأعلم أنها خاطئة ، ويجب تبديلها على الفور ، وبعكسه فإن برامجنا تكون صحيحة »

٤ ـــ الرسائل ـــ المصدر السابق ٤/ ١١٩ .

٥ ـــ الرسالة ٥٢ ـــ الحادية عشر من العلوم الناموسية والشرعية ـــ الرسائل ٤/ ٤٧٦

٦ ـــ نفس المصدر السابق

٧ ـــ الرسالة الجامعة ١/ ١٥٩

٨ ـــ الرسالة ٢٢ ـــ الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات ـــ الرسائل ٢/ ٣٠١

٩ ـــ المصدر السابق ٢/ ٣٠١ ـــ ٣٠٢

١٠ـــ المصدر السابق ٢/ ٣٠٣

١١ـــ بدأ هذا الفصل من ص ٢٦٥ ـــ ص ٢٩٩ أنظر «الفرق بين الفرق»

١٢ـــ الفرق بين الفِرق ص ٢٦٥ ـــ ٢٦٦

١٣ـــ المصدر السابق ص٢٦٦

١٤ـــ سيئة الصيت

١٥ـــ الفرق / ص ٢٦٨ وراجع بصدد بابك ـــ الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور ـــ حسين قاسم عزيز ـــ الموسومة بعنوان « البابكية » إصدار دار الفارابي بيروت ـــ ومكتبة المثنى بغداد .

١٦ـــ الفرق / ص ٢٧٠

١٧ـــ المصدر السابق / ص ٢٧١

١٨ـــ هكذا وردت ، والصحيح هو « الحوادث الصانعين » لأن المعنى هنا يستقيم . أنظر ص ٢٦٩ من نفس المصدر السابق .

١٩ـــ الفرق / ص ٢٦٩ ـــ ٢٧٠

٢٠ـــ راجع بهذا الصدد / بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٤٤ ـــ ١٤٥

٢١ـــ من يطلع على كتاب « الأموال » لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ، والخراج للقاضي أبو يوسف ، يدرك الأبعاد الطبقية في عدم اسقاط الجزية والخراج من الأقوام الذين هم من غير العرب والذين أسلموا بعد فتوح بلدانهم ، وسبب ثوراتهم على الخلافة بعد ذلك .

٢٢ـــ الفرق / ص ٢٧٩

٢٣ـــ المصدر السابق

٢٤ـــ نفس المصدر / ص ٢٧٨ ـــ ٢٧٩

٢٥ـــ أنظر بقية المهجوم عليهم في ص ٢٧٩ ـــ ٢٨٥

٢٦ـــ الفرق / ص ٢٩٩

٢٧ـــ سورة الحجرات ـــ آية ١٣

٢٨ـ الفرق / ص ٢٨٥ ــ ٢٨٦
٢٩ـ بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٤٩ ــ ١٥٠
٣٠ـ الفرق / ص ٣٠٣

٣١ـ توخينا في هذا الفصل إيراد آراء المعادين لإخوان الصفاء وسياستهم ، وفق التسلسل التاريخي لولادة ووفاة مؤرخي الفِرق الإسلامية ، حسب الأقدمية في ذلك ، إستكمالاً للفائدة وتطبيقاً لمنهج البحث الأكاديمي واعتمادنا على كتاب الفصل وهو في طبعته الثانية / بالأوفيست / الصادرة عن دار المعرفة للطباعة والنشر ــ بيروت ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .
٣٢ـ كان إبن حزم وزير المنصور أبي عامر محمد بن أبي عامر في قرطبة ــ أنظر ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكاه ٣/ ٣٢٥
٣٣ـ الفِصَل ٢/ ١١٥ ــ ١١٧
٣٤ـ الفصل ٢/ ١١٦ ــ وكذلك أنظر الفصل ٤/ ١٧٨ ــ ٢٢٧ ــ حيث يفرد فصلاً لكل فرقة من هذه الفرق ويهاجمها فيه بغضب العدو الحاقد ، لا بموضوعية المؤرخ المتزن .. وسوف نُعرّج عليها في ثنايا البحث
٣٥ـ الفِصل ٢/ ١١٦ ــ ١١٧
٣٦ـ الفصل ٤/ ١٠٢
٣٧ـ للمصدر السابق ٤/ ١٠٤
٣٨ـ نفس المصدر ٤/ ١١١
٣٩ـ نفس المصدر ٤/ ١١٤
٤٠ـ المصدر ٤/ ١٣٦
٤١ـ للمصدر السابق ٤/ ١٤٨
٤٢ـ وقد يلاحظ القارىء ، بأني ربما خرجت عن النقطة المبحوثة ، ولكني غير ذلك ، فالأحكام التي يطلقها ابن حزم غريبة وخطرة ، وغير منطقية ، تدعونا للقول بأن كتابه / الفِصَل / غير أمين ولا يعتبر حجة في الأخذ عنه وبحاجة إلى نقد . وأنا أنصح كل المشتغلين بعلم التاريخ الى التريث في الأخذ عنه ومقابلة ما ينقلون عنه مع المصادر الأخرى .
٤٣ـ قتله أبو العادية يسار بن سبع السلمي
٤٤ـ الفِصل ٤/ ١٦١
٤٥ـ نفس المصدر السابق
٤٦ـ الفِصَلْ ٤/ ١٨٦ ، وراجع الصفحات التي قبلها للإطلاع على مدى حنقه على تلك الفِرق الغالية .
٤٧ـ للمصدر السابق ٤/ ١٨٧
٤٨ـ أنظر الشهرستاني ــ الملل والنحل ١/ ١٦٧ ــ ١٩٦ ، والأشعري ــ مقالات الإسلاميين ص ٢٥ وما بعدها .
٤٩ـ الفصل ٤/ ١٨٧
٥٠ـ المصدر السابق / ٤/ ١٨٨
٥١ـ للمصدر السابق ٤/ ٢٢٧
٥٢ـ نفس المصدر
٥٣ـ نفس المصدر السابق
٥٤ـ راجع ترجمته في الأعلام للزركلي ٦/ ٢١٥
٥٥ـ أنظر ــ المقدمة في ترجمة حياته ــ للملل والنحل ١/ ٣
٥٦ـ أنظر ترجمته عند الذهبي في « ميزان الإعتدال في نقد الرجال » ١/ ٥٠٠ ــ ٥٠١

٥٧ـ الملل والنحل ١/ ١٩٧
٥٨ـ سورة التوبة ـــ آية ٣٣
٥٩ـ الملل والنحل ١/ ١٩٧
٦٠ـ أنظر هذا الفصل في الملل والنحل ١/ ١٩١ ـــ ١٩٨
٦١ـ نهاية الإقدام في علم الكلام
٦٢ـ نهاية الإقدام في علم الكلام / ص ٤٧٥ ـــ ص ٤٩٥ بتصحيح الفرد جيوم
٦٣ـ يشير د. محمد عمارة الى « أنه توجد أكثر من ٣ ملايين مخطوطة عربية في أكثر من بلد غير محققه » أنظر كتابه : « التراث في ضوء العقل » ص ٥ وما بعدها
٦٤ـ والمعروف الآن باسم « فضائح الباطنية »
٦٥ـ أنظر تصدير عام (ز) لكتاب « فضائح الباطنية » لأبي حامد الغزالي ـــ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
٦٦ـ أنظر ترجمته في الأعلام للزركلي ٧/ ٢٢ ـــ ٢٣ ـــ وفي ترجمته في كتاب « إحياء علوم الدين ولد سنة ٤٤٥هـ أنظر مقدمة الكتاب ص ح ـــ لجنة النشر ـــ الثقافة الإسلامية ـــ ذي القعدة ١٣٥٦هـ
٦٧ـ مقدمة كتاب / فضائح الباطنية / تصدير « ي »
٦٨ـ نفس المصدر السابق / تصدير ـــ « ح »
٦٩ـ ولد في شوال سنة ٤٧٠هـ / وبويع له عند موت أبيه سنة ٤٨٧هـ ، وعمره ست عشرة سنة ؟!
٧٠ـ أنظر ـــ الباب التاسع من الكتاب / ص ١٦٧
٧١ـ المصدر السابق
٧٢ـ أحياء عليوم الدين ـــ المقدمة ١/ ح
٧٣ـ له نحو مئتي مصنف في علوم الشريعة والفلسفة والآلهيات ـــ أنظر ـــ الزركلي ٧/ ٢٢
٧٤ـ فضائح الباطنية ـــ ص ١٣٢
٧٥ ـ المصدر السابق
٧٦ـ نفس المصدر ص ١٣٣
٧٧ـ نفس المصدر
٧٨ ـ نفس المصدر / ص ١٣٤
٧٩ـ نفس المصدر ص ١٣٤
٨٠ـ نفس المصدر ص ١٣٤
٨١ـ نفس المصدر ص ١٣٤ ـــ ١٣٥
٨٢ـ المصدر السابق / ص ١٣٥
٨٣ ـ نفس المصدر وراجع عن موقفهم هذا ـــ الرسائل ٤/ ٢١٤ ـــ ٢١٥ و ٤/ ٤٠٨ لتعرف معنى دور الستر
٨٤ـ المصدر السابق / ص ١٣٥
٨٥ـ نفس المصدر / ص ١٣٦
٨٦ـ المصدر ذاته
٨٧ـ نفس المكان ـــ حيث يرجىء عدم بحث ذلك في هذا المكان لكون الأمر مُستقصى في كتاب الإمامة من علم الكلام
٨٨ـ نفس المصدر / ص ١٣٧
٨٩ـ سورة آل عمران ـــ آية ٦١ ـــ وراجع بهذا الصدد ـــ شخصيات قلقة في الإسلام / ص ٤٢ ـــ ٤٦ لعبد الرحمن بدوي
٩٠ـ أنظر مسند أحمد بن حنبل ١/ ١١٩ وإبن ماجة ـــ مقدمة ١١ ، وصحيح البخاري ٤/ ٢٠٧ وصحيح مسلم بن

الحجاج ١/ ٦١ وغيرها

٩١ـ فقد هاجم البكرية والراوندية ـــ أنظر / ص ١٣٧

ـــ فضائح الباطنية / ص ١٣٨

٩٣ـ فقد خصص لهذا الجانب باباً كاملاً هو « الباب السابع » من الكتاب / من ص ١٣٢ ـــ ص ١٤٥

٩٤ـ المصدر السابق / ص ١٤٢

٩٥ نفس المصدر

١٦ ـ المصدر ذاته وأنظر بقية الصفحات التالية

فضائح الباطنية ص ١٤٤

٩٨ نفس المصدر / ص ١٤٣

٩٩ نفس المصدر / ص ١٦٩

أنظر الهامش رقم ٢ في ص ٤٢٩ من « الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء » مرجع سابق

١٠١ راجع الصفحات من ص ١٦٩ ـــ ١٧٨ ، من فضائح الباطنية « حيث يذكر الغزالي عدد أهل الاختيار وشروط الإمامة الأخرى

١٠٢. فضائح الباطنية / ص ١٧٨

١٠٣. نفس المصدر

١٠٤ المصدر السابق / ص ١٧٨ ـــ ١٧٩

١٠٥ المصدر نفسه / ص ١٧٩

١٠٦ المصدر السابق

١٠٧ سورة التوبة آية ٥

١٠٨ أنظر « كتاب الأموال » لأبي عبيد القاسم بن سلاّم » ص ١١٣ ـــ ١١٥ ، الأحاديث رقم ٣٠٦ و ٣٠٧

١٠٩ سورة البقرة آية ٢٥٦

١١٠ الأموال ـــ ص ٣٥ ـــ حديث رقم ٨٧

١١١ راجع مؤلفاته في الأعلام للزركلي ٧/ ٢٢ ـــ ٢٣

١١٢ يشير الشهرستاني الى أن « كل المذاهب الإسلامية / السنية والشيعية / تقر الشهادتين وهي : الشهادة الأولى / أشهد أن لا إله إلا الله . وأشهد أن محمداً رسول الله » الملل ١/ ١٩٥ وما بعدها

١١٤. فضائح الباطنية / ص ١٥٦

١١٥ المصدر السابق

١١٦ جاء في التنزيل « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون » الأنفال ـــ آية٢

١١٧ فضائح الباطنية / ص ١٥٦

١١٨ يروى أن المغتصبات ناهزت السبعة آلاف ، أحصين على أساس الولادات غير الشرعية التي حصلت في المدينة بعد تلك الحادثة ـــ أنظر ـــ هادي العلوي ـــ من تاريخ التعذيب في الإسلام / ص ٧٠ ـــ ٧١

٠، كان الخوارج متمسكين بهذه الأعراف في حروبهم مع جُند المهلب بن أبي صفرة ـــ أنظر ـــ الفصل الخاص في حرب الأزارقة من الخوارج عند المبرد في « الكامل في اللغة والأدب ـــ ٢/ ١٨٠ ـــ ١٨٧ ، وكتاب عيون الأخبار ، لأبن قتيبه الدينوري ـــ الحرب والفروسية ـــ طبع وزارة الثقافة السورية / ص ١٧١

١٢٠ فضائح الباطنية / ص ١٥٦ ــ ١٥٧

١٢١ في كثير من البلدان العربية يطبق هذا القول على « الأنظمة الداخلية للأحزاب القومية » فمن يترك حزبهم ويتجه الى حزب آخر ــ يحكم بالإعدام

١٢٢ فضائح الباطنية / ص ١٥٦

١٢٣ المصدر السابق / ص ١٥٧ ــ ١٥٨

١٢٤ المصدر السابق ــ ص ١٥٨

١٢٥ أنظر الصحاح الستة في هذا الحديث ، فهو أصل من أصول الإسلام وقاعدة ثابتة في فقهه.

١٢٦. فضائح الباطنية / ص ١٦٠

١٢٧ المصدر السابق / ص ١٦١

١٢٨ نفس المصدر

١٢٩. المصدر السابق / ص ١٦٣ ــ وأنظر بقية اجتهاداته في هذه المسألة على ص ١٦١ ــ ١٦٨

١٣٠ نفس المصدر / ص ١١ ــ ١٧

١٣١ ذات المصدر / ص ١٨

١٣٢ معروف أن الغزالي كان قد هاجم الفلاسفة قاطبة من خلال كتابه « تهافت الفلاسفة »

١٣٣. وهي عنده « منظمة على ٩ درجات مرتبة أولها ــ الزَرْقْ ــ والتفرس ، ثم التأنيس ، ثم التشكيك ، ثم التعليق ، ثم الربط ، ثم التدليس ، ثم التلبيس ، ثم الخلع ، ثم السلخ » ــ فضائح الباطنية / ص ٢١ ــ وأنظر باب النظام الداخلي من دراستنا هذه .

١٣٤. فضائح الباطنية / ص ٢٨ ، وأنظر رأي الغزالي في ذلك حيث أورد لهم فصلاً لتبيان هذا الباب ونقضه . أنظر ص ٢١ ــ ٣٢

١٣٥ يبدأ هذا الفصل من ص ٣٣ ــ ٣٦

١٣٦ المصدر السابق / ص ٣٣

١٣٧ نفس المصدر

١٣٨ فضائح الباطنية / ص ٣٣ ــ ٣٤

١٣٩ نفس المصدر / ص ٣٤

١٤٠ ص ٣٤ ــ ٣٥

١٤١ ص ٣٥

١٤٢ نفس المصدر / ص ٣٥

١٤٣ نفس المكان

١٤٤ ص ٣٦

١٤٥ أنظر رسائل إخوان الصفاء ــ ٤/ ١١٩ وما بعدها .

١٤٦ فضائح الباطنية / ص ٣٦

١٤٧ نفس المصدر

١٤٨ أنظر مهاجمته لمذهبهم في / الباب الرابع من « فضائح الباطنية » / ص ٣٧ .

١٤٩ المصدر السابق

١٥٠. يبدأ الغزالي الهجوم على عقيدتهم في هذا الباب من ص ٣٧ ــ ٥٤ فليراجع هناك .

١٥١ فضائح الباطنية ــ ص ٣٨

١٥٢ أنظر الرسالة ٣٢ من رسائل « إخوان الصفاء » ــ الأولى من النفسانيات العقليات ــ الرسائل ٣/ ١٨٤ ــ ١٨٥
١٥٣ فضائح الباطنية / ص ٣٨ ــ ٣٩
١٥٤ نفس المصدر / ص ٤٠
١٥٥ راجع دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١١٢ ، حيث يشير « بن تيمية » الى كتبه « المنقذ من الضلال ، وإحياء علوم الدين » ويعتبر أن فيها الكثير من الأحاديث غير الموثوقة .
١٥٦ نفس الهامش رقم ٥ أعلاه
١٥٧ من المعروف تماماً ، أن هذه الحركات هي بالأساس ، سياسية إنطلقت من الفكر الإسلامي ذاته ، وقد تميّزت بطرائقها السجالية مع الخصوم ، في مختلف الآداب ، إضافة الى أن زعماء هذه الحركات كانوا قادة سياسيين .
١٥٨ يمكن مقارنة ذلك عند ابن كثير ــ في البداية والنهاية ، وعند ــ المؤيد في الدين ــ في المجالس المؤيدية وغيرها .
١٥٩ أنظر « مثالب الوزير بن » لأبي حيان التوحيدي ، وهو مثال يمكن أن يساق كمثل ، وطويس المغني وغيرهم من الكثير الكثير ، ومن إطلع على « المقامات » للحريري أو الهمداني يكوّن فكرة ما عن المجتمع الإسلامي في فترات مختلفة .
١٦٠ الأعلام ١/ ١٤٠ ــ ١٤١ ــ ط٢
١٦١ يشير الزركلي الى أن تصانيفه تزيد على ٤ آلاف كراسة ــ الأعلام ــ المرجع السابق ، فيما يشير صاحب « فوات الوفيات » الى أن مؤلفاته ٣٠٠ مجلد ــ أنظر ١/ ٣٥ طبعة بولاق ١٢٩٩م .
١٦٢ أنظر ــ دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١١٣ .
٦٣ أنظر هجوماته على تلك الفرق في كتابه « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان »وغيره ــ أنظر المرجع السابق ١/ ١١٢
١٦٤ أنظر له « أحاديث القصاص » ص ٧٨ ــ الحديث رقم ١٥
١٦٥ للإطلاع أكثر على هذه الناحية أنظر ــ دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٠٩ ــ ١١٦ .
١٦٦ أنظر ذلك في « مجموعة الرسائل والمسائل » ١/ ٥٥ ــ ٨١ طبعة دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٨٣ .
١٦٧ المصدر السابق ١/ ٦٠ .
١٦٨ مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٦٠
١٦٩ فقد مات سجيناً في قلعة دمشق . أنظر « فوات الوفيات ١/ ٣٥ وما بعدها ــ ودائرة المعارف الإسلامية ١/ ١١٣ ــ ١١٦
١٧٠ أنظر دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١١٢ وما بعدها .
١٧١ مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٢٠٣
١٧٢ المصدر السابق ١/ ٢٠٤
١٧٣ نفس المصدر ١/ ٤٦
١٧٤ نفس المصدر السابق .
١٧٥ مجموعة الرسائل والمسائل ٤/ ١١٨
١٧٦ دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١١٢ .
١٧٧ يشير برنارد لويس الى أن جولد تسهير قد لاحظ ذلك / أنظر ــ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية ص ١١٧ . وقد لا يكون جولد تسهير لاحظ ذلك من الناحية العلمية التي يستوجبها شروط البحث التاريخي ، فلربما أراد بها منحىً آخر .
١٧٨ المرجع السابق / ص ١١٨
١٧٩ نفس المرجع .
١٨٠ أنظر « نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام »للدكتور محمد جلال شرف / ص ٢٠ وما بعدها .. النهضة العربية

بيروت / ١٩٨٢ ـــ .

٨١ نفس المرجع ص ٢٥

١٨٢ الفرق بين الفِرق / ص ٢٧٧

١٨٣. نفس المصدر / ص ٢٧٨

١٨٤. المصدر نفسه / ص ٢٧٧

١٨٥. بندلي جوزي / من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / ص ١٥٧

١٨٦. برنارد لويس / أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية / ص ١٤٧ .

١٨٧ النزعات المادية ٢/ ٤١٤ و ٢/ ٤٣٤ من نفس المرجع .

١٨٨. يشير البغدادي الى « أن أصحاب التواريخ ذكروا أن دعوة الباطنية ظهرت أولاً في زمان المأمون وانتشرت في زمان المعتصم » راجع الفرق بين الفِرق . ص ٢٦٨

المصادر والمراجع لكتاب
النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا

١ ـــ إبن الأثير: عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بأبن الأثير.

★ الكامل في التأريخ ـــ منشورات دار الصياد & دار بيروت ـــ طبعة بيروت عام ١٣٨٥ هـ ÷ ١٩٦٥ م.

٢ ـــ إبن تيمية: تقي الدين أحمد

★مجموعة الرسائل والمسائل ـــ طبعة دار الكتب العلمية ـــ بيروت ١٩٨٣م.

★ أحاديث القصاص ـــ تحقيق محمد الصباغ ـــ مطبعة المكتب الاسلامي ـــ ط١ ـــ ١٣٩٢ هـ÷١٩٧٢ م.

★ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ـــ نشر عبد القادر التلمساني ـــ مطبعة محمد أفندي ـــ القاهرة ١٣١٠ هـ.

٣ ـــ إبن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري.

★ الفِصل في المِلل والأهواء والنِحل ـــ دار المعرفة ـــ ط٢ـــ بيروت ١٩٧٥ م وطبعة القاهرة سنة ١٣١٧ هـ.

٤ ـــ إبن خلدون: العلامة عبد الرحمن بن خلدون المغربي.

★ مُقدمة ابن خلدون ـــ دار إحياء التراث العربي ـــ ط١ ـــ بيروت ـــ بدون تاريخ.

٥ ـــ إبن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان.

★وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـــ تحقيق د. إحسان عباس ت منشورات دار صادر بيروت ١٩٧٠ م.

٦ ـــ إبن سعد: محمد بن سعد الواقدي.

★ كتاب الطبقات الكبير ـــ تصحيح إدوارد سخو ـــ ليدن ـــ ١٣١٢ هـ.

٧ ـــ ابن سلام: أبو عبيد القاسم بن سلام.

★ كتاب الأموال ـــ تحقيق محمد صادق القمحي ـــ القاهرة ـــ ١٣٥٣ هـ.

٨ ـــ إبن شاكر الكتبي: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي. ★ فوات الوفيات ـــ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.

٩ ـــ إبن قتيبة الدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة.

★ الأمامة والسياسة ـــ طبعة مصطفى فهمي المصرية ـــ بدون تاريخ.

★ عيون الأخبار ـــ الحرب والفروسية ـــ طبعة وزارة الثقافة السورية.

١٠ ـــ إبن طباطبا: محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي.

★ الفخري في الأداب السلطانية والدول الأسلامية ـــ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ.

١١ ـــ إبن المقفع: عبد الله بن المقفع.

★ كليلة ودمنة ـــ ط٢ ت القاهرة ـــ مطبعة بولاق ١٩٣٥ م.

١٢ ـــ إبن ماجه: الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني.

★ سُنن إبن ماجه ÷ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـــ طبعة البابي الحلبي ÷ دار احياء الكتب العربية ١٣٧٢ هـ÷١٩٥٢

١٣ ـــ إبن منظور : أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري.

★ لسان العرب ت دار صادر ـــ بيروت ـــ بدون تاريخ.

١٤ ـــ إبن النديم: محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحق أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم.

★ الفهرست ـــ المطبعة التجارية الكبرى بمصر ـــ طبعة عام ١٣٤٨ هـ.

١٥ ـــ ابو حيان التوحيدي : علي بن محمد بن العباس التوحيدي.

★ الإمتاع والمؤانسة ـــ تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين ـــ إصدار لجنة التأليف والنشر والترجمة ـــ القاهرة ١٩٤٢ م.

★ كتاب المقابسات ــ نشرة محمد توفيق حسين ، بغداد ١٩٧٠ م.
١٦ ــ أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي.
★ الأغاني : طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ط ١٣٤٥ هـ-١٩٢٧ م.
١٧ ــ أبو النصر ــ عمر أبو النصر.
★ قلعة الموت ــ طبعة بيروت ١٩٧٠ م
١٨ ــ أبو يوسف: القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم.
★ كتاب الخراج ــ طبعة القاهرة ــ المطبعة السلفية ــ ١٣٤٦ هـ
١٩ ــ الأشعري: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الشعري.
★ مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ــ بعناية هـ ريتر ط٣ ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت ــ بدون تاريخ.
٢٠ ــ الأطني: سلمان الأطني.
★ الباكورة السليمانية ــ طبعة بيروت ١٨٦٣ م.
٢١ ــ البخاري : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي.
★ صحيح البخاري ــ الدار العامرية للطباعة، مصورة عن الطبعة المصرية ١٣١٥ هـ
٢٢ ــ بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ــ طبعة ليسون ١٩٤٣ م.
٢٣ ــ بدوي : د. عبد الرحمن بدوي.
★ شخصيات قلقة في الإسلام ــ وكالة المطبوعات الكويتية ــ ط٣ ــ ١٩٧٨ م.
٢٤ ــ البغدادي : أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي.
★ الفرق بين الفرق ــ تحقيق محمد بدر ــ مطبعة المعارف بمصر ــ القاهرة ١٣٢٨ هـ-١٩١٠م.
٢٥ ــ بندلي جوزي:
★ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ــ منشورات الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين وجمعية الصداقة الفلسطينية السوفيتية ط٢ ــ ١٩٨١ م
٢٦ ــ البيهقي: ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي.
★ تاريخ حكماء الإسلام ــ تحقيق محمد كرد علي ــ منشورات المجمع العلمي بدمشق ١٣٦٥ هـ-١٩٤٦ م.
٢٧ ــ تامر : د. عارف تامر:
★ ثلاث رسائل إسماعيلية ــ تحقيق ــ دار الآفاق الجديدة ــ ط١ ــ بيروت ١٩٨٣ م
★ حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء ــ طبعة بيروت ١٩٥٧ م
٢٨ ــ الترمذي :
★ الإمامة في الإسلام ــ دار الكاتب العربي ــ بيروت ــ بدون تاريخ.
٢٩ ــ التهانوي: الشيخ محمد أعلى بن علي التهانوي.
★ كشاف إصطلاحات الفنون ــ طبعة كلكته ١٨٤٤ م
٣٠ ــ الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ.
★ كتاب الحيوان ــ طبعة محمد أفندي ساسي المغربي ــ مطبعة دار التقدم بمصر ١٣٢٤ هـ-١٩٠٦ م.
★ رسائل الجاحظ ــ نشرة السندوبي ــ القاهرة ١٣٦٤ هـ
٣١ ــ الجنابي : د. هيثم الجنابي.
★ علاقة الدين والسياسة المتبادلة ــ مقال ــ مجلة النهج ــ العدد ١١-١٩٨٦ م.
٣٢ ــ جولدتسهير: إجناس جولد تسهير.
★ العقيدة والشريعة في الإسلام ، دار الرائد العربي ــ بيروت ــ نصحة مصورة عن الطبعة المصرية لعام ١٩٤٦ م ــ ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون.

٣٣ ــ جار الله زهدي حسن جار الله
★ المعتزلة ــ طبعة القاهرة ــ ١٩٤٧ م
٣٤ ــ حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله.
★ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ــ منشورات مكتبة المثنى ــ بغداد ــ نسخة مصورة بالأوفست ــ بدون تاريخ.
٣٥ ــ حجاب : د. محمد فريد حجاب
★ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ ١٩٨٢ م.
٣٦ ــ حسن : ناجي حسن.
★ ثورة زيد بن علي ــ مكتبة النهضة ــ بغداد ١٩٦٦ م.
٣٧ ــ حسين : د. طه حسين.
★ تعريف القدماء بأبي العلاء ــ نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية ــ منشورات الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة ١٩٦٥ م.
٣٨ ــ الحكيم المجريطي: مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطي القرطبي الأندلسي.
★ الرسالة الجامعة ــ تحقيق د. جميل صليبا ــ مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ــ ١٣٦٨ هـ-١٩٤٩ م.
٣٩ ــ حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الوائلي.
★ مسند أحمد بن حنبل ــ طبعة المكتب الإسلامي ، ودار صادر ت بيروت ط١ ــ بيروت ١٣٨٩ هـ-١٩٦٩ م.
٤٠ ــ الخربوطلي : د. علي حسن الخربوطلي.
★ المهدي العباسي ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة .
٤١ ــ دائرة المعارف الإسلامية ــ ترجمة محمد ثابت أفندي وجماعته ــ طبعة عام ١٩٣٣ م.
٤٢ ــ دسوقي : د. عمر دسوقي.
★ إخوان الصفاء ت دار إحياء الكتب العربية ــ طبعة البابي الحلبي ١٩٤٧ م.
٤٣ ــ الدوري : د. عبد العزيز الدوري.
★ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ط١ ــ بغداد ١٩٤٥ م.
★ مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي ــ دار الطليعة ــ ط٢ ــ بيروت ١٩٧٨ م.
٤٤ ــ دي بسور
★ تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ط٢ ــ ١٩٤٨ م.
٤٥ ــ الذهبي : أبي عبد الله محمد بن أحمد عثمان الذهبي.
★ ميزان الإعتدال في نقد الرجال ــ تحقيق علي محمد البجاوي ــ طبعة البابي الحلبي ــ ط١ ــ القاهرة ١٣٨٢ هـ-١٩٦٣ م.
٤٦ ــ الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي.
★ سير أعلام النبلاء، ج٤ ــ تحقيق إبراهيم الزيبق ــ طبعة مؤسسة الرسالة ط١ ــ بيروت ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
٤٧ ــ رُشدي : د. توفيق رشدي.
★ شذرات من إخوان الصفاء الإجتماعية والتربوية ــ مقال منشور في مجلة ــ الثقافة الجديدة العراقية ــ العدد ٦ ــ حزيران ١٩٨٠ م.
٤٨ ــ الزركلي: خير الدين الزركلي.
★ الأعلام ــ طبعة القاهرة ــ ٢ ــ ١٩٥٩ م وطبعة بيروت ــ دار العلم للملايين ط٥ ــ ١٩٨٠ م.
★ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ــ طبعة القاهرة ١٩٢٨ م. وطبعة بيروت ١٩٥٧ م بتحقيق بطرس البستاني.
٤٩ ــ الزبيدي : السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي.
★ تاج العروس ــ المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ.
٥٠ ــ ستيبتشيف: الأصول اللينينية في حياة الحزب الداخلية ومبادىء القيادة الحزبية ــ دار التقدم ــ موسكو ١٩٧٧ م.
٥١ ــ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر محمد بن سابق الدين السيوطي.
★ اللآلي.

٥٢ ــ شرف الدين: د.محمد جلال شرف الدين.
★ نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ــ منشورات دار النهضة العربية ــ بيروت ١٩٨٢ م.
٥٣ ــ الشيالي: عبده الشيالي: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وأثار رجالهاــ منشورات دار صادر ــ بيروت ــ ط٤ــ ١٩٦٥ م.
٥٤ ــ الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن بكر احمد الشهرستاني.
★ الملل والنحل ــ تحقيق محمد سيد كيلاني ــ دار المعرفة ــ بيروت ١٩٨٠ م.
★ نهاية الإقدام في علم الكلام ــ بعناية الفرد جيوم ــ مكتبة المثنى بغداد ــ بدون تاريخ.
٥٥ ــ صالح : أحمد عباس صالح.
★ اليمين واليسار في الإسلام ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت ١٩٧٢ م.
٥٦ ــ صبحي : د. أحمد محمود صبحي.
★ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ــ دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م.
٥٧ ــ الطبري: ابو جعفر محمد بن جرير الطبري.
* تاريخ الرسل والملوك ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٦٠ م.
٥٨ ــ الطوسي:
★ رجال الطوسي ــ تحقيق محمد صادق بحر العلوم ــ ط١ ــ المطبعة الحيدرية ــ النجف ــ ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م.
٥٩ ــ الطيباوي : عبد اللطيف الطيباوي.
★ جماعة إخوان الصفاء ــ مجلة الأدباب ــ السنة ١٧ بيروت ١٩٣١ م.
٦٠ ــ عبدان ــ الداعي القرمطي.
* كتاب شجرة اليقين ــ تحقيق عارف تامر ــ دار الآفاق الجديدة ط١ ــ بيروت ١٩٨٢ م.
٦١ ــ عبد النور : د. جبور عبد النور.
★ إخوان الصفاء ــ طبعة دار المعارف ــ ط ١ ــ القاهرة ١٩٧٠ م.
٦٢ ــ د. عبد الأمير الأعسم:
★ أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ــ دار الأندلس ــ ط١ ــ بيروت ١٩٨٠ م.
٦٣ ــ العزيز : د. حسين قاسم العزيز.
★ البابكية . مكتبة المثنى ــ بغداد ودار الفارابي ــ بيروت.
٦٤ ــ العقاد : عباس محمود العقاد.
★ فاطمة الزهراء والفاطميون ــ طبعة القاهرة ــ بدون تاريخ.
٦٥ ــ العسقلاني: شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي العسقلاني.
★ لسان الميزان ــ الطبعة المصرية ١٣٣٠ هـ
٦٦ ــ د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ــ طبعة دار العلم للملايين بيروت ومكتبة المثنى+ بغداد ــ ط٣ ــ أذار ١٩٨٠ م
٦٧ ــ العلوي : هادي العلوي:
★ الرازي فيلسوفاً ــ دار الهمداني ــ عدن ١٩٨٤ م.
★ من تاريخ التعذيب في الإسلام ــ مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي ــ ط١ ــ ١٩٨٦ م.
★ السياسة الإسلامية ــ الفكر والممارسة ــ دار الطليعة ــ بيروت ط١ ــ ١٩٧٤ م.
★ من قاموس التراث ــ مقالات متفرقة في مجلة الحرية الفلسطينية لعام ١٩٨٥ و ١٨٦ م.
٦٨ ــ عمارة : د. محمد عمارة
★ التراث في ضوء العقل ــ دار الوحدة ــ ط١ ــ بيروت ١٩٨٠ م.
★ علي بن ابي طالب ــ نظرة عصرية ــ عمارة وأخرون ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ ط٣ ــ بيروت ١٩٨٠ م.
٦٩ ــ عمر ــ د. فاروق عمر.

★ العباسيون الأوائل ـــ بيروت ١٩٧٠ .
٧٠ ـــ غالب د مصطفى غالب
★ تاريخ الدعوة الإسماعيلية. دار الأندلس ـــ ط٢ ـــ بيروت ١٩٦٥ م.
٧١ ـــ الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
★ فضائح الباطنية ت تحقيق د عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ـــ القاهرة ١٣٨٣ هـ+١٩٦٤ م.
★ إحياء علوم الدين ـــ لجنة النشر للثقافة الإسلامية ـــ القاهرة ١٣٥٦ هـ
٧٢ ـــ فروخ : د. عمر فروخ.
★ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ـــ ط١ ـــ بيروت ١٩٦٢ م.
٧٣ ـــ فلهاوزن: يوليوس فلهاوزن.
★ الخوارج والشيعة. ترجمة د.عبد الرحمن بدوي ـــ وكالة المطبوعات الكويتية ط٣ـــ ١٩٧٨ م.
٧٤ ـــ قاسم : د.محمود قاسم.
★ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـــ دار المعارف المصرية ـــ القاهرة ١٩٧٠ م.
٧٥ ـــ القفطي: الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي.
★ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـــ تصحيح محمد أمين الخانجي ـــ مصر ١٣٢٦ هـ
٧٧ ـــ القلقشندي: أبو العباس احمد القلقشندي.
★ صبح الأعشى في كتابة الإنشاء ـــ دار الكتب المصرية ـــ القاهرة ١٣٤٠ هـ+١٩٢٢ م.

٧٨ ـــ كرد علي : محمد كرد علي.
★ أمراء البيان ـــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـــ القاهرة ـــ ١٣٥٥هـ+١٩٣٧ م.
★ خطط الشام ـــ المطبعة المدنية ـــ دمشق ١٣٤٣
هـ+ ١٩٢٥ م.
٧٩ ـــ الكشي: أبو عمر محمد بن عبد العزيز الكشي.
★ رجال الكشي ـــ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـــ كربلاء ـــ العراق ـــ بدون تاريخ
٨٠ ـــ الكليني : محمد بن يعقوب الكليني.
★ أصول الكافي ـــ تقديم وشرح عبد الحسين المظفر ـــ مطبعة النعمان في النجف ط١ ـــ ١٣٧٦ هـ+١٩٥٦ م
٨١ ـــ الكيلاني : إبراهيم الكيلاني.
★ أبو حيان التوحيدي دار المعارف بمصر ١٩٥٧ م.
٨٢ ـــ لويس ـــ برنارد لويس .
★ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية ـــ دار الحداثة ـــ بيروت ط١ ـــ ١٩٨٠ م.
٨٣ ـــ لينين ـــ فلاديمير إيليتش أوليانوف.
★ المؤلفات الكاملة ـــ طبعة دار التقدم . موسكو ١٩٧٧ م.
٨٤ ـــ الماوردي : أبو الحسن علي محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي.
★ الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـــ طبعة البابي الحلبي ـــ ط١ ـــ القاهرة ١٣٨٠ هـ+١٩٦٠ م.
٨٥ ـــ المبرد : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي أبو العباس المعروف بالمبرد.
★ الكامل في اللغة والأدب ـــ منشورات مكتبة المعارف ـــ بيروت ـــ بدون تاريخ.
٨٦ ـــ المجلسي : محمد باقر المجلسي.
★ بحار الأنوار ـــ الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ـــ طبعة إيران الحجرية.
٨٧ ـــ مسلم بن الحجاج : أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري.

★ صحيح مسلم ــ دار الخلافة ط١ ــ القاهرة ١٣٣٠ هـ.

٨٨ ــ المالكي : د. عمر المالكي.

★ الفلسفة السياسية عند العرب طبعة الجزائر ١٩٧١ م

٨٩ ــ مبارك . زكي مبارك.

★ النثر الفني في القرن الرابع الهجري ــ دار الكتب المصرية ــ طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ-١٩٣٤ م

٩٠ ــ محي الدين ــ عبد الرزاق محي الدين.

★ أبو حيان التوحيدي ــ سيرته ومؤلفاته ــ طبعة القاهرة ١٩٤٩ م.

٩١ ــ المحبي محمد المحبي.

★ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ــ دار صادر ــ بيروت ــ بدون تاريخ.

٩٢ ــ مروة : د. حسين مروة.

★ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ــ منشورات دار الفارابي. الطبعة٣ ــ بيروت ١٩٧٩ م. ٩٣ ــ المؤيد في الدين. هبة الله بن موسى الشيرازي ــ داعي الدعاة الفاطمي.

★ المجالس المؤيدية ــ تحقيق د. مصطفى غالب ــ دار الأندلس ــ بيروت ١٩٧٤ م.

★ ديوان المؤيد ــ تحقيق د.محمد كامل حسين ــ طبعة القاهرة ١٩٤٩ م.

٩٤ ــ النشار: د. علي سامي النشار.

★ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ دار المعارف المصرية ــ ط٤ ــ القاهرة ١٩٦٩ م.

٩٥ ــ النجار : عبد الله النجار ــ مذهب الدروز والتوحيد ــ القاهرة ١٩٦٥ م.

٩٦ ــ النوبختي: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي.

★ فرق الشيعة ــ تصحيح ــ. ريتر. إصدار جمعية المستشرقين الألمانية ــ مطبعة الدولة ــ إستانبول ١٩٣١ م.

٩٧ ــ الهمذاني : عبد الجبار بن أحمد الهمذاني

★ تثبيت دلائل النبوة ــ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ــ دار العربية. بيروت ــ بدون تاريخ.

٩٨ ــ ياقوت الحموي : شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي. الرومي البغدادي.

★ معجم البلدان ـ دار بيروت ودار صادر ـ بيروت ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م

★ معجم الأدباء ـ طبعة البابي الحلبي بمصر ـ ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.

٩٩ ـ اليازجي . كمال اليازجي وانطوان عطاس كرم ـ أعلام الفلسفة العربية ـ ط ١ ـ بيروت ت بدون تاريخ

١٠٠ ـ اليعقوبي : أحمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي.

★ تاريخ اليعقوبي ـ دار صادر ودار بيروت ـ بيروت ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م

المحتويات:

* الباب الثالث:

نظرية الإمامة عند إخوان الصفاء:



هذا الكتاب

ـ تهدف هذه الدراسة، الواردة في هذا الكتاب، إلى كشف حالة الصراع الفكري ـ الحضاري، التي راجت في القرنين الثالث والرابع الهجريين ـ التاسع والعاشر الميلاديين وإبان العصر العباسي وقد استخدم الكاتب المنهج الجدلي في الكشف والتحليل عن ظاهرة سياسية ـ اجتماعية اسمها «اخوان الصفاء» شغلت العالم طوال قرون عديدة.

ـ أثبت الكاتب من خلال هذه الدراسة:

١ ـ أن إخوان الصفاء، هم أوّل حزب سياسي في العالم، نشأ إبّان الحضارة العباسية في القرون المذكورة، وبذا أبطل مقولات الغرب ـ بكل مناهجه وتياراته ـ بأنهم أوّل من أوجد مفهوم الحزب السياسي، على الصعيد العالمي ـ في العصر الحديث، نظريةً وتطبيقاً.

٢ ـ أن إخوان الصفاء، هم أول حركة ـ سياسية، اتخذت الفكر الاسلامي برنامج عمل لها، واستطاعت من خلاله أن تقود بعض العالم العربي ـ الاسلامي ـ في أكثر من قارة إبّان حكم الفاطميين في مصر. وبهذا الاستنتاج تسقط نظريات الاستشراق العالمي، والتي كانت تروج إلى أن الفكر الإسلامي لايصلح لأن يكون فكراً سياسياً.

٣ ـ تثبت الدراسة، أن ماقدمه «إخوان الصفاء» من نظام داخلي وبرنامج سياسي وعقيدة ايديولوجية انهم كانوا سباقين في التأكيد على قدرة الابداع عند الانسان الحر الذي يؤمن بقدراته على الصعيدين الفردي والجماعي في اطار حركته التي تعبر عن طموحاته الطبقية والسياسية.

